القسم الرابع

نماذج تاريخية من قضايا مجتمعية

7. نماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية.
8. تطور وضع المرأة في تاريخ الإسلام: ودلالات وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي الراهن.
9. الأبعاد الثقافية للشراكة الأوروبية المتوسطية: خبرة التاريخ وتحديات الحاضر.

نماذج تاريخية للتعارف
خلال الحرب والدبلوماسية(*)

مقدمة: الأبعاد المنهاجية والنظرية:

إن خبرة عقد من الحوارات (2001 - 2011) والتي انشغل بها العالم، على مستويات عدة: وطنية وإقليمية وعالمية، وعبر دوائر متنوعة: أكاديمية، فكرية، إعلامية، سياسية...، وفي مجالات ثلاثة متداخلة: الأديان والثقافات والحضارات، إن هذه الخبرة المعقدة والمركبة والمتشابكة وإن دلت على شيء فهو أن الأمم والشعوب والجماعات لا يمكن أن توجد بمعزل عن بعضها، ولكن الأهم هو كيف يحدث التفاعل والتبادل...

صراعًا أم تعاونًا، سلمًا أم حربًا، وهل هناك حاجة لمدخل آخر، هو "التعارف". وهو ما يتصدى له المؤتمر بحثًا في خريطة تأصيل "التعارف": كمفهوم، أو خطاب، أو عملية أو مشروع، وتطرح هذه الخريطة إشكاليات متعددة أمام بناء "نظرية التعارف"، كما تنبه هذه الخريطة إلى ضرورة التمييز بين عدة أمور: التعارف: رؤية للعالم أم غاية أم سبيل لغاية؟ ونحو أية غاية؟ ومجالات التعارف هل هي معرفية أم سياسية أم...

وإذا كانت بحوث عدة تساهم في هذا البناء من مداخل متعددة فإن دراستي تنطلق من مستوى سياسي - عسكري، وعلى مستوى النماذج التاريخية، ولاختبار إطار نظري، وأخيرًا والأهم لاستكشاف الدلالات الراهنة لهذه النماذج في ظل

(*) دراسة مقدمة إلى «مؤتمر «تعارف الحضارات»، بالتعاون بين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة ومكتبة الإسكندرية (مايو 2011).

وتم نشرها في مجلة الأزهر على التوالي في الأعداد: من ديسمبر 2011 وحتى مايو 2012.

"حالة ثورات الشعوب العربية".

ومن ثمَّ فإن الدراسة تنبني على أربعة أبعاد منهاجية ونظرية وهي كالآتي:

أولا: منظومة أو شبكة مفهوم التعارف، سياق التعارف، دوائر التعارف الحضارية محل الاهتمام، صعوبات المدخل السياسي - العسكري التاريخي للتعارف.

ثانيًا: الإطار النظري.

ثالثًا: المنهج.

رابعًا: الدلالة الراهنة.

(1) المفهوم، السياق، الدوائر، الصعوبات:

التعدد، التنوع، التعارف، الحوار، رباعية تقع في صميم المنظور الحضاري للعلاقات بين الأمم والشعوب (والدول)[1].

وتنتظم هذه الرباعية في إطار منظومة أكثر كليةً وشمولًا من السنن الحضارية: التعارف الحضاري، التدافع الحضاري، التداول الحضاري[2].

إذن، التعارف ليس إلا منطلقًا لدورة من العمليات والتفاعلات الحضارية يعقبه منطلقات أخرى ويسبقه منطلقات أخرى أيضًا.

هذا، والتعارف لا يتم في فراغ ولكن في بيئة (أو نسق) قد تختلف طبيعتها من مرحلة إلى أخرى، صراعًا أو تعاونًا، سلمًا أو حربًا. فإذا كان الحوار هو إدارة سلمية للصراع بالكلمة، فليس من الحتمي أن يكون التعارف دائمًا في بيئة سلمية،

(1) د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية في الإسلام: نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري، مجلة المسلم المعاصر، العدد (133/ 134)، ديسمبر2009، ص121 - 189.

(2) أنظر بناء المفهوم في: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح وآخرون: منظومة مفاهيم نظم الحكم والعلاقات الدولية في الإسلام، (في) د. أحمد فؤاد باشا وآخرون (محررون): موسوعة الحضارة الإسلامية، في: سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (4)، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، القاهرة، ج. م. ع، 2005، ص 397 - 496.

أو لا صراعية. ومن ثم، فإن التعارف قد يكون في إطار صراعي (أو تعاوني) سلمي حواري، وقد يتحقق في إطار صراعي من خلال الحرب والدبلوماسية. فكيف إذن تصبح الحروب والدبلوماسية سياقًا للتعارف أو تمثل نسقًا للتعارف؟ وما الفارق بين التعارف في ظل بيئات مختلفة؟

وكيف كانت الحروب والدبلوماسية مدخلًا للتعارف؟

سأحاول الإجابة عن هذا السؤال، من استقراء دائرة الحضارة العربية الإسلامية في تفاعلها التاريخي مع دائرة الحضارة الغربية- المسيحية، بحثًا عن نماذج تاريخية تشرح حالات التعارف، وخاصةً في وقت الحرب والدبلوماسية.

وقراءتي للتاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي من منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، وهذه القراءة أسفرت، أو استهدفت- الاقتراب النظمي من تاريخ العلاقات الدولية بين المسلمين وغير المسلمين، وهو الاقتراب الساعي لاستكشاف مراحل وأنماط تطور هذه العلاقات سلمًا وحربًا. وتدبر أسباب صعود الدولة الإسلامية ووحدتها ثم انحدارها وانقسامها، وهي قراءة ركزت ابتداءً، على الأطر العسكرية والسياسية والدبلوماسية لهذه العلاقات[1]، إلا أن هذه الأطر ما كانت

(1) انظر: د. نادية مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، (في): د. نادية مصطفى (إشراف): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، الجزء السابع. هذا إضافة إلى أربعة أجزاء تطبيقية في إطار المشروع ذاته:

- د. علا أبو زيد: الدولة الأموية.. دولة الفتوحات)41 - 132هـ 661 - 750م(من استئناف الدولة الأموية القوى والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب، الجزء الثامن.

- د. علا أبو زيد: الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط)132 - 656هـ 750 - 1258م(، الجزء التاسع.

- د. نادية مصطفى: العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (642 - 923هـ 1258 - 1517م)، الجزء العاشر.

- د. نادية مصطفى: العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، الجزء الحادي عشر.

تكفي بمفردها لفهم حقيقة الصورة الأعقد تركيبًا من العلاقات الدولية للمسلمين، فهي لم تكن علاقات الحروب والمعاهدات فقط ولكن كان للعملة وجه آخر يتصل بالناس، وليس بالملوك والحكام وأمراء الجيوش والقادة والدبلوماسيين فقط، أي يتصل بالقيم والأفكار والعادات والتقاليد والثقافة وفي قلبها بالطبع الدين.

ولذا؛ فإن الحلقة الثانية من القراءة ركزت على النماذج الفكرية التاريخية أيضًا، أي ركزت على الفكر السياسي في العلاقات الدولية[1].

وهذا التقاطع بين "العسكري - السياسي" وبين الفكري الثقافي في تاريخ المسلمين، ليس من السهل اكتشافه، حيث تتم دراسة كل جانب على حدة، فالتواريخ الشاملة (أو الجزئية) السياسية والعسكرية في جانب وتواريخ الأفكار والحياة الاجتماعية والاقتصادية في جانب آخر. ولكل من هذه التواريخ مصادرها كما تتعدد الدعوات للاهتمام بنمطي التواريخ وليس أحدهما على حساب الآخر[2].

وهنا تتجلى أهم صعوبات دراسة نماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية حيث لأنماط الحروب والدبلوماسية ونماذجها عبر التاريخ الإسلامي مصادرها المنفصلة عن أنماط التعارف الحضاري عبر هذا التاريخ.

ومن ثم، فإن أهم متطلبات هذه الدراسة، وصولًا إلى تحديد "النماذج التاريخية" على اختلافها وتنوعها، هو استحضار خريطة النسق الدولي وموازين القوى بين الدول الإسلامية وغيرها عبر تطورها وتحولاتها من مرحلة إلى أخرى عبر أرجاء العالم الإسلامي، وهو الأمر الذي تحققه دراسات التاريخ الإسلامي من مدخل نظمي، وليس دراسات التاريخ الإسلامي "التقليدية"، فالأولى استهدفت اكتشاف الأنماط التاريخية

(1) د. نادية محمود مصطفى: دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية،: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار السلام، القاهرة، 2013.

(2) د. نادية مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، مرجع سابق.

المتكررة في نظام العلاقات الدولية الإسلامية - غير الإسلامية في حين أن الثانية لم تستهدف إلا التاريخ ثم فلسفة التأريخ (أي تفسيره)[1].

ونظرًا، لأن الدراسة الحالية تهتم بنماذج تاريخية للتعارف خلال الحرب والدبلوماسية وليس تاريخ التعارف خلال الحرب والدبلوماسية، فإن هذه الدراسة تستعين بما تم من قبل من دراسات نظمية للتاريخ وستركز تحديدًا على خريطة من النماذج، التي ترتبط بسياقات زمنية ومكانية متنوعة وعلى نحوٍ يشرح كيف تؤثر توازنات القوى على اتجاه التعارف (من أين إلى أين)، وعلى نمط التعارف، وكذلك على محتوى التعارف وآلياته وأدواته. والنموذج التاريخي كما درَّسنا إياه وشرح لنا عنه أستاذانا المغفور لهما، أ.د. حامد ربيع وأ.د. منى أبو الفضل - يشير إلى خبرة محددة زمانًا ومكانًا بشأن قضية تتجلى حولها أنماط من تفاعلات وعمليات تكتسب صفتها من واقع الظروف التاريخية التي تقع في إطارها. ومن ثم، فالحديث عن "نماذج تاريخية" إنما يعني الحديث عن سياقات محددة زمانًا ومكانًا وليس حديثًا في تأصيل "التعارف" فقهيًا أو فكريًا أو معرفيًا. وهذه السياقات المختلفة لا تجعل "التعارف" أمرًا واحدًا مطلقًا.

(2) ثانيًا: الإطار النظري:

إن القراءة الأولية بحثًا عن "نماذج تاريخية" قادتني إلى تصميم إطار نظري أولي لعرض النماذج على ضوئه. وهو يقوم على التمييز بين عدة أمور على الجانبين التاليين:

الجانب الأول:

التمييز بين التاريخ الإسلامي ومفاصل تطور التاريخ الإسلامي، والنماذج التاريخية، فالأول: عام ممتد تتنوع مناهج دراسته تأريخًا أو تفسيرًا، والثاني: ينظر

---

(1) حول منهجية الوصول إلى هذه الأنماط انظر:

- المرجع السابق.

- وحول هذه الأنماط وأسس تفسيرها انظر: د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة (1924 - 1991)،)في(: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء الثاني عشر.

للتاريخ الإسلامي كنظام يتغير ويتحول، ومن ثمَّ هناك مفاصل تحدد متى التغير ومتى التحول.

فعلى سبيل المثال: تاريخ الفتوح الإسلامية، تاريخ الاسترداد المسيحي، تاريخ الوحدة ثم التعدد ثم التجزئة الإسلامية، شهدت كل منها مفاصل مهمة تميز بين مرحلة وأخرى من مراحل هذه العمليات (فتح الأندلس، فتح القسطنطينية، الفشل العثماني على أسوار فيينا، سقوط غرناطة، احتلال الروس للقوقاز،... سقوط ممالك الذيلع، الكشوف الجغرافية، الحملات الصليبية... إلخ.

أما النماذج التاريخية، فهي قد تتكرر في أزمنة وأمكنة مختلفة التفاصيل ولكن تظل تحمل نفس الدلالات الحضارية. فعلى سبيل المثال: نموذج الفتح، نموذج الاسترداد، نموذج التجزئة، نموذج الرباط، نموذج الخيانة، نموذج الموالاة والتبعية، نموذج النصرة أو الخذلان، ...إلخ.

وجميع هذه المفاصل والنماذج تحمل وجهي عملة: التعارف بالقتال والتعارف سلمًا، أو التعارف خلال القتال والتعارف خلال السلم والناجم عن تلاحم "الناس" وليس مجرد احتكاك الجيوش والقادة والمفاوضين، وذلك خلال فترات الحروب. وهو تلاحم لابد وأن يختلف عن أوقات السلم (مثلًا في ظل التجارة، الدعوة، الرحالة،...). والتي تتعرض لها دراسات أخرى في المؤتمر.

ومن ثم، فإن الدراسة تحاول الإجابة على السؤال الآتي: أليس التعارف يجد سبيله أيضًا في أوقات القتال والدبلوماسية؟ وهو سؤال ينبع من تأصيل مفهوم التعارف ذاته: باعتباره عملية وليس غاية أو حالة مبتغاة في حد ذاتها، كما ينبع السؤال أيضًا من طبيعة الرؤية الإسلامية للحرب والسلم، باعتبارهما حالات للعلاقات تتناوب وتتوالى. وبالتالي، فهو لا ينطلق من سؤال هل أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم الحرب أم السلم، ولكن ينطلق من السؤال: متى تكون الحرب ومتى يكون السلم؟ كما أن هذا

السؤال الذي تحاول الدراسة الإجابة عنه ينطلق أيضًا من مفهوم حضاري لدور الحرب ووظيفتها في الرؤية الإسلامية فهي ليست استئصالية للآخر، وليست غاية في حد ذاتها، ولكنها أداة من أدوات الجهاد وليست الأصل في الرؤية عن العلاقة مع غير المسلم[1].

وبناءً على ما سبق، ننتقل إلى الجانب الثاني من الإطار النظري.

الجانب الثاني:

إن التعارف ليس مصمتًا أو مطلقًا ولكن يجدر التمييز بين الآتي:

1. اتجاه (التعارف): من أية حضارة نحو أية حضارة؟ زاهرة أم متدهورة؟ مادية أم قيمية؟ صاعدة أم هابطة... أم تعارف متبادل بين حضارات أنداد؟
2. هدف التعارف: البحث في المشترك أم الفروقات؟ (تجاوز الصور النمطية، فتح اندلاع الحروب (الأمن).
3. مناط التعارف وموضوعاته: القيم، السلوك، المعارف، الأفكار، المؤسسات والنظم، ...إلخ.
4. نمط التعارف: رشيد/ ضال، إرادي/ قسري، إلحاقي/ استباقي، استعلائي/ تفاعلي.
5. آليات التعارف وقنواته وأدواته: من الذي يتعارف على من؟

وكيف؟ ومن الذي رصد هذا التعارف في حينه أو بعده وكيف أدركه؟

التعارف ليس سكونيًا ولكنه عملية ممتدة معقدة ومركبة ومتغيرة وخاصةً حين

(1) د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن، مؤتمر «حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز(“، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، 2007، (تحت الطبع).

ونشر مزيدا ومنقحًا (في): أحمد فؤاد باشا وآخرون: المنهجية الإسلامية (الجزء الثاني)، مركز الدراسات المعرفية، دار السلام، القاهرة، 2010.

نظر لها من الاقتراب العسكري السياسي.

ومن هنا، فإن النماذج التاريخية التي تقدمها الدراسة حاولت أن تعكس خريطة ممتدة زمنيًا ومتنوعة جغرافيًا وموضوعيًا، بحيث تبين الأبعاد المشار إليها عاليًا للتعارف من ناحية. ومن ثم، تبين من ناحية أخرى إشكالية العلاقة بين العسكري السياسي وبين الثقافي والحضاري.

فكلاهما ليس منفصلًا عن الآخر، ولا يمكن أن تكون دراسة كل منهما على حدةٍ كافيةً لفهم حقيقة العلاقات المعقدة بين الحضارات والثقافات والأديان. وحتى لو كانت مداخل التعارف بين الحضارات تحاول أن تجد مخرجًا من تناقض القول إن هذه العلاقات صراعية (كما يقول الواقعيون) أو تعاونية (كما يقول المثاليون)، إلا أن التعارف ذاته بين الناس وخاصةً الذي يتم خلال الحروب وإنْ نبعَ من رؤية حضارية إسلامية، لا يتم فِي فراغ كما سبق القول، ولابد وأن يستدعي بدوره إشكالية العلاقة بين الحضاري وبين السياسي. وهو في ذلك مثل كل ما درسناه عن الحوار كآلية لإدارة العلاقات بين الثقافات والحضارات والأديان[1]. فهو بدوره يتأثر بالسياقات المحيطة. ومن ثم فلابد أن تتأثر نماذجه التاريخية بحالة الحرب أو الدبلوماسية المحيطة.

ويبقى أخيرًا على خلفية هذا الإطار النظري استدعاء قضية فكرية معرفية مهمة تقع في صميم تاريخ "التعارف بين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية" وكانت موضع نقاش بين اتجاهات عدة ومحورها أن المسلمين في عصر القوة والفتوح والازدهار لم يهتموا بالتعارف على غيرهم على عكس ما حدث منذ أن بدأ ميزان القوة في التحول لغير صالحهم، كما أن فشل الحملات الصليبية كان منطلق اهتمام الغرب بالتعارف علينا ومن ثم تدشين الاستشراق[2]. ولقد تعرض الاستشراق

(1) انظر إصدارات مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

(2) انظر أبعاد هذا النقاش حول الأسباب والنتائج والتحولات (في): د. نادية مصطفى: العصر

بدوره لتقييم متعدد الدرجات ما بين متهم له على إطلاقه بخدمة الاستعمار[1] وما بين مركز على النماذج الاستشراقية التي خدمت بصورة إيجابية التعرف على الإسلام بوجوهه المتنوعة (العقيدة، الشريعة، الحضارة. والثقافة، التاريخ، الفنون...[2]، وما بين داعٍ للتمييز بين الاستشراق القديم والاستشراق الحديث[3]، وما بين مهتم بمعرفة كيف يرد المستشرقون على الاتهامات الموجهة لهم من تيارات فكرية إسلامية[4]، وما بين مهتم بدراسة مواقف رموز الاستشراق التقليدي والحديث من قضايا مهمة في تاريخ العلاقات بين المسلمين والعالم وعلى رأسها الجهاد، والدعوة، والفتوح، والأقليات[5] وأخيرًا ما بين متهم للشرق الآن بعدم القدرة على دراسة الغرب وفهمه[6].

وتمثل هذه القضية الإطار الكلي الذي يحيط بالدراسة: متى وكيف ظهر وتطور

المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية)642 - 923هـ 1258 - 1517م(،، مرجع سابق، ص38 - 42، د. نادية مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق. وانظر أيضًا:

- د. علا أبو زيد، الغرب في كتابات المسلمين بين التجهيل والافتتان والرفض، مجلة المؤرخ المصري (دراسات وبحوث في التاريخ والحضارة) قسم التاريخ، كلية الآداب، جامعة القاهرة، العدد 8، 1992.

(1) جمال عبد الهادي وآخرون: أخطاء يجب أن تصحح في التاريخ: الدولة العثمانية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1416هـ/ 1995م.

(2) انظر على سبيل المثال: مقدمة المترجم والمحقق لكتاب: أنا ماري شميل: الجميل والمقدس: دراسات غير تقليدية في الحضارة الإسلامية، تحقيق وترجمة: عقيل يوسف عيدان، الدار العربية للعلوم ناشرون، الكويت، 2008.

(3) أحمد الشيخ: من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب: حوار الاستشراق، المركز العربي للدراسات الغربية، القاهرة، 1999.

(4) مجموعة باحثين: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، ط2، 2000.

(5) انظر تحليل مقارن لكل من برنارد لويس، مجيد خدوري، مارسيل بوازار، توماس أرنولد، (في): د.نادية مصطفى: العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

(6) مجموعة باحثين: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق.

الاهتمام بدراسة "التعارف" بين الحضارتين؟

وما الفارق بين الاستشراق وبين الاستغراب؟ وما موضع قضية التعارف بين الحضارات منهما، وخاصةً ما نحن بصدده في هذه الدراسة أي خلال الحروب والدبلوماسية؟

وبغض النظر عن تفاصيل الاتجاهات المختلفة حول الإجابة عن هذا السؤال، فإنه يجدر الإشارة إلى ما يلي:

التعارف السياسي ليس المحوري أو الوحيد في التاريخ الإسلامي، والتاريخ الإسلامي ينصب على المعارك والدبلوماسية والسلاطين بين الحكام. ولذا؛ فإن التعارف السياسي من عدمه تابع للتواصل الحضاري بين الشعوب في التاريخ الإسلامي، فالأخير ممتد ومستمر مهما كانت حالة العداء أو التعاون بين الحاكم؛ لأنه أصل لا يتأرجح صعودًا وهبوطًا في الرؤية الإسلامية الكونية الإنسانية.

(3) **المنهج:**

ويقوم منهج الإجابة عن الأسئلة التي تطرحها الدراسة، وانطلاقًا من الاستدعاءات المتصلة بالمنظور الحضاري والمتصلة بلُبِّ قضية التعارف، على الخطوات التالية:

تحديد المفاصل التاريخية في تطور العلاقات الدولية الإسلامية من جهة، ثم اختيار النماذج التاريخية ذات الدلالة بالنسبة للتعارف بأبعاده المختلفة المشار إليه عاليًا، ثم من جهة ثالثة القراءة في أدبيات التاريخ الفكري والاجتماعي والاقتصادي لهذه العلاقات بحثًا عن النماذج التي استدعت الأبعاد الحضارية خلال هذه المفاصل. ولنتعرف كيف تم إدراك حالة التعارف وبواسطة من؟

وأخيرًا، محاولة تقسيم المفاصل التاريخية في محاور كبرى وتقديم بضعة نماذج عن كل محور، دون إدعاء بالطبع بشمول هذه النماذج، فهي ليست إلا مجرد حالات انتقائية. وذلك على ضوء معارف الباحث، وقد تعكس اهتمامًا ذاتيًا

في حدود الاطِّلاع على التواريخ الاجتماعية والاقتصادية في نطاق اهتمام الباحث كمتخصص في العلاقات الدولية، وليس الأنثروبولوجيا أو دراسات المناطق أو الدراسات الثقافية أو التاريخ؛ ولذا تظل هذه النماذج مجرد نماذج وليس النماذج الشارحة للصورة الكلية للتعارف بكافة جوانبه المشار إليها عاليًا.

ومن ثم، لابد أن يدعم هذه النماذج ويراكم عليها حالات أخرى، تتطلب دراسة منظمة كلية في التواريخ الدولية- سواء السياسية أو الاقتصادية - الاجتماعية - لرسم خريطة أكثر شمولًا من ناحية، ولمناقشة دلالة الإطار النظري المقترح في هذه الدراسة من ناحية أخرى، بل وللنظر في مدى "مصداقية" ما يقدمه في هذه الدراسة من مقولات وذلك على ضوء النماذج المقدمة. فإن هذه الدراسة وإن انطلقت من منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية الإسلامية، فما موضع اختلافها مع ما قد يتم من دراسات أخرى مناظرة ولكن من منظورات أخرى حول نفس القضية "التعارف من خلال الحروب والدبلوماسية"؟

(4) الدلالات الراهنة للذاكرة التاريخية:

وأخيرًا، وقبل الانتقال لعرض النماذج التاريخية المعنْية، يجدر التوقف عند الأمر التالي:

أن الإجابة عن الأسئلة الكبرى التي تنطلق منها الدراسة تمثل الذاكرة الحضارية الواجب الوعي بها وتدبرها خلال المرحلة الراهنة من "التعارف بين الحضارتين" في ظل العولمة وفي ظل اختلال ميزان القوة المادية بين الحضارتين وفي ظل مراجعة شعوب كل منهما لذاتيته وهويته. ومن ثم، فإن النماذج التاريخية المعني بها في الدراسة ستمتد إلى بعض نماذج التاريخ الجاري .Current History

إن الحاجة لدراسة هذه النماذج التاريخية ليس ترفًا علميًّا أو غاية في حد ذاتها أو كسبيل من سبل مناقشة مصداقية مقولات افتراضية أو إمبيريقية عن "التعارف بين الحضارات" باعتبار أن التاريخ هو معمل حي للعلوم الاجتماعية، ولكن تنبع

أيضًا هذه الحاجة من احتياجات راهنة للشعوب العربية والإسلامية وهي تعايش، في ظل العولمة، وما بعد الحرب الباردة، وما بعد الحادي عشر من سبتمبر، مرحلة من تطور النظام العالمي تمارس تأثيرها على هذه الشعوب بأكثر من وسيلة، وعلى نحوٍ تنامي فيه اختراق الخارجي للداخلي، وهو الأمر الذي لابد وأن يؤثر على نمط تعارف هذه الشعوب على شعوب أخرى والعكس صحيح. وتكتسب أهمية الحاجة الراهنة لفهم النماذج التاريخية عن التعارف، أبعادًا إضافيَّة في ظل "اندلاع الثورات العربية" ابتداءً بتونس مرورًا بمصر، واليمن والبحرين وليبيا وسوريا (حتى الآن). فإذا كانت "الثورات" قد أعلت من وزن دور الشعوب، فكيف ينعكس هذا على أنماط التعارف الراهنة؟

ومن ثم، فإن منهاجية الدراسة تمتد من النماذج التاريخية إلى تلك الراهنة الجارية.

وسيتم عرض مجموعة من النماذج التاريخية في أربعة محاور:

المحور الأول: الفتوح/ الاسترداد/ الأقليات المسلمة: وتوزعت نماذج ثلاثية هذا المحور، بين عصور القوة والضعف، في مناطق القوقاز وآسيا الوسطى، الأندلس، الزيلع، البلقان، وهي المناطق المحيطة بالقلب العربي الإسلامي[1].

فكيف جاءت نماذج الفتوح الإسلامية، وكيف جاءت نماذج الاسترداد في هذه

(1) انظر السياقات التاريخية لهذه المفاصل وأبعادها العسكرية والدبلوماسية في الأجزاء التطبيقية لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، والسابق الإحالة إليها: - د.علا أبو زيد: الدولة الأموية.. دولة الفتوحات)41 - 132هـ 661 - 750م(من استئناف الدولة الأموية القوى والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب، الجزء الثامن.

- د.علا أبو زيد: الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (132 - 656هـ 750 - 1258م)، الجزء التاسع.

- د.نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية)642 - 923هـ 1258 - 1517م(، الجزء العاشر.

- د.نادية مصطفى: العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، الجزء الحادي عشر.

المناطق بأنماط مختلفة من التعارف، وما الدلالة بالنسبة لماهية وطبيعة الحضارة المعنية بالقوة الفاتحة أو المستردة؟ وما مآل المسلمين الآن في المناطق المستردة؟ وما مآل المسيحيين الآن في الدول الإسلامية؟ ما نمط التعارف الذي اقترن بالفتح الإسلامي للقوقاز وآسيا الوسطى، ومصر والشام وشمال أفريقيا، والأندلس، والبلقان، وشرق أفريقيا وغربها؟ وما نتائجه على أديان وقوميات وثقافات شعوب هذه المناطق وعلى العمران الحضاري في مرحلة الفتوح الراشدة ثم الدول الأموية والعباسية والعثمانية؟ ألا يمكن وصفه بأنه تعارف رشيد، تفاعلي، ليس استئصالي؟

وعلى ضوء المقارنة مع أنماط الاسترداد شبه المتزامنة منذ أواخر القرن الخامس عشر في نفس المناطق (والتي اكتملت خلال القرن السادس عشر في الأندلس واستمرت في الشرق وفي البلقان حتى نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين)، فما نمط التعارف: ألم يكن ضالًا استعلائيًا استئصاليًا؟

وماذا عن الامتدادات الراهنة لما بعد الاسترداد، بالنسبة لوضع الأقليات (الشيشان، البوسنة، مسلمو أوروبا) في هذه المناطق؟[1].

ومن الأعمال عن التواريخ الفكرية والاجتماعية والتي تشرح هذه الأنماط المتقابلة من التعارف خلال الفتوح والاسترداد: يمكن أن نتوقف عند النماذج التي تقدمها الأعمال التالية:

- 1 - نماذج من كتاب "الفتوح العربية الكبرى"[2].

يقدم هذا الكتاب تأريخًا غير تقليدي، وفق منهج علمي جديد (كما حدده المؤلف نفسه وكما علق عليه المترجم)، ويسعى إلى الإجابة عن سؤال مزدوج:

(1) وحول السياقات التاريخية والسياسية العسكرية في هذه المناطق، انظر:
- أعداد حولية أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة.

(2) هيو كيندي الفتوح العربية الكبرى: كيف أثر انتشار الإسلام على تغير العالم، ترجمة وتقديم وتعليق: قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007.

لماذا كان نجاح المسلمين سريعًا وواسع النطاق في الفتح؟ وكيف تمكنوا من تحويل الفتح إلى تغييرٍ دائم في مصائر المناطق والشعوب؟ وذلك من خلال فهم لتاريخ الفتوح يخالف التيار السائد في البحث التاريخي الأوروبي والأمريكي عن هذه الفتوح. ويكشف الكتاب، وفق مقدمته وتقديم المترجم، عن كيف أن معظم الفتوح كانت سلمية، وكيف رأى أهل البلاد المفتوحة في الفاتحين "سادة أفضل من سادتهم القدامى".

بعبارة أخرى، ووفق مقدمة المؤلف أيضًا، فهو يسعى لتقديم إجابة أكثر تركيبًا من التي قدَّمها بعض أهل هذا الزمان "من المسيحيين" (إنها إرادة الرب).

ومن بين تفاصيل الأحداث التاريخية ذات الدلالة المهمة عن فتح مصر والشام وشمال أفريقيا، يمكن القول إن المؤلف قد أبرز الإجابة عن السؤال التالي، الذي طرحه أحد رهبان القرن السابع الميلادي تعليقًا على الفتوح العربية:

"كيف يمكن لرجال عُراة، يركبون دونما درع أو ترس أن يتمكنوا من الانتصار ويحطوا من شأن روح الكبرياء الفارسية؟"[1].

وهذه الإجابة هي: الفرق بين العرب والمسلمين. وأعدائهم. وعاداتهم. ومواقفهم. وقيمهم المختلفة"[2].

ومن بين القصص ذات المغزى في الكتاب، تلك المنقولة[3]. عن أحد كتب تاريخ فتح مصر (ابن عبد الحكم) خلال فتح الإسكندرية عن مواجهة بين فارس عربي وبين فارسين بيزنطيين، قد تبدو هذه القصة بسيطة مقارنةً بأحداث فتح الإسكندرية إلا أنها بينت، وفق المؤلف: الفارق بين أثر الترف والغنى وعدم اعتياد خشونة الأمور الحربية عند البيزنطيين في مقابل حياة الزهد والتقشف والحرمان

(1) المرجع السابق، ص15.

(2) المرجع السابق، ص44.

(3) المرجع السابق، ص44 - 48.

لدى الفارس العربي وقدراته القتالية العالية إلى جانب إيمانه الشديد برسالته ودوره فضلًا عن تمسكه بالفضيلة وعدم مبالاته بالأغراض المادية (الغنائم) بل والانصراف قارئًا للقرآن بعد صرعه لعدوِّه.

ومن ناحية أخرى، وفي موضع آخر من الكتاب، حين وصف فتح الشام بين المؤلف، من خلال المصادر عن أحداث كثيرة، كيف تجلَّت قوة إيمان وصبر وجلد المسلمين في أعمال الحصار. وكيف تجلت مساندة الله لهم على أكثر من نحو، في مقابل تحسرات البيزنطيين على أنفسهم. واليأس الذي دبَّ في نفوسهم وانتظارهم السقوط وفق إرادة الرب[1].

من ناحية ثالثة، بيَّن المؤلف[2] كيف ينتهي الأمر بين أتباع الديانتين المتقابلتين في حرب عنيفة إلى مقاسمة كنيسة يوحنا (في حمص) وكذلك في دمشق والنجف. ويقول في هذا: "بعد الهزيمة السياسية للقوات المسيحية، تعايشت الجماعات الدينية (المسلمون والنصارى) معًا، على أساس من التسامح المتبادل، إن لم يكن في حال من الانسجام والتوافق".

هذا، وحيث يتضمن الكتاب، رؤى من أكثر من مصدر تاريخي عربي وغير مسلم، فهو يقدم أيضًا رؤى قاسية عن فتح العرب قدمتها مصادر قبطية تصف عنف ودموية هذا الفتح واستعباد أهل مصر لدرجة التشبيه بفترة حكم فرعون[3].

إن كتاب الفتوح الكبرى، وفق هذه المنهاجية متعددة المصادر والروايات عن الحدث الواحد، إنما يقدم لقطات حية عن نمط من أنماط التعارف، "حين الفتح العربي" وكيف اختلفت الروايات التاريخية المسيحية والإسلامية حول تكييفه. وكيف أسهم هذا الكتاب، من خلال المقارنات في تقديم مساهمة علمية منضبطة.

(1) المرجع السابق، ص124 - 125.

(2) المرجع السابق، ص126.

(3) المرجع السابق، ص484.

وبلا شك، فإن الدلالات الحضارية الراهنة لهذا الكتاب، وما يقدمه من نماذج، ذات أهمية كبرى في إطار السياق الراهن في الشرق العربي والخاص بوضع المسيحيين مما يهدد بتفريغ المنطقة من مسيحييها، وهو سياق يساهم في صنعه العديد من العوامل السياسية الداخلية والخارجية، فهو ظرفي، وليس هيكلي نابع من طبيعة ثقافة ودين أغلبية أهل المنطقة كما يدعي البعض[1].

ومما لا شك فيه، أن هذه الدلالة الراهنة للكتاب لابد وأن تتأكد من قراءة في كتابات أخرى عن نماذج تاريخية للتواصل والتعارف عبر عصور الحضارة العربية الإسلامية، وليس لقطة الفتوح فقط، كما سيرد لاحقًا في هذا المحور ومحاور أخرى.

● 2 - نماذج من كتاب "الإسلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو"[2]:

يُقدم الكتاب جانبًا من تاريخ الفتوح العثمانية في البلقان، ومن مدخل تعارفي آخر يتصل بالناس خلال توالي الحروب العسكرية وتغير توازنات القوى بين العثمانيين والصرب والنمساويين (عبر ما يزيد عن ثلاثة قرون) منذ فتح كوسوفا الذي أكد الهيمنة العثمانية على المنطقة وحتى الحروب البلقانية التي صفّت الحكم العثماني في البلقان (1912 - 1913). والمدخل التعارفي الذي يقدمه المؤلف هو مدخل فريد ألا وهو تاريخ المدن- بلجراد وسراييفو - وكيف أن أحوالهما العمرانية وخصائصهما البشرية وغيرها تتغير بتغير القوة المسيطرة، عثمانية كانت أو مجرية نمساوية أو صربية وهو التغير الذي يعكس الفارق بين نموذجين حضاريين متقابلين انعكاسًا ليس على نمط الحروب فقط. ولكن على نمط إدارة العمران أو تخريبه في ظل تسامح أو تعصب، وذلك خلال فترة ما بعد الحروب.

ويلخص المؤلف في تقديمه للكتاب، ما يفصله الكتاب من دورات ازدهار

(1) انظر أعمال مؤتمر مسيحيو الوطن العربي: التاريخ، الدور، المستقبل، (17 - 18 سبتمبر 2010)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة (تحت الطبع).

(2) د.محمد أرناؤوط: الإسلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو، دار البشير للنشر، عمان، 1993.

ودورات ارتداد للمدينتين في إطار التعاقب من الحكم العثماني إلى غيره[1].

ويقول المؤلف في هذا عن بلجراد[2]:

"خلال الحكم العثماني الطويل (1521 - 1867)، وخاصةً في الفترة الأولى (1521 - 1689)، توفر الاستقرار لهذا الموقع وتحوَّلت بلغراد من قلعة إلى واحدة من أكبر المدن في أوروبا الشرقية. وفي الواقع، لقد نشأت خارج القلعة مدينة جديدة ازدهرت كنموذج للمدينة الإسلامية وشكلت نموذجًا حضاريًا متقدمًا بالنسبة للوسط الأوروبي. ومع هذا الازدهار، الذي صاحبه نمو المدن الأخرى في البلقان في ظل الحكم العثماني، امتدت حدود الشرق غربًا حتى أصبحت مدينة بلغراد "بوابة الشرق" بالنسبة للأوروبيين الغربيين الذين كانوا يشعرون عند وصولهم إلى بلغراد بعبورهم إلى الشرق. وبعد هذا الازدهار، الذي أصبحت فيه بلغراد تُشَبَّه بدمشق، جاءت حرب الاسترداد لتقضي على بلغراد تدريجيًا كرمز للنموذج الحضاري الشرقي الإسلامي في أوروبا، وهكذا، باستثناء الجامع الوحيد الذي بقي في المدينة بعد أن كان عدد الجوامع يتجاوز المئتين، تبدو بلغراد الآن مدينة أوربيةً حديثةً لا تَمُتُّ بصلة إلى تراثها الحضاري السابق".

وتحت عنوان "سراييفو: دار الجهاد والزهرة بين المدن" يقدم د.أرناؤوط للقسم الثاني من كتابه، ويُبين التشابه بين بلجراد وسراييفو باعتبار كل منهما "نموذجًا للتطور العمراني الفريد الذي حصل في البلقان خلال العصر العثماني[3]:

"وكان هذا التطور العمراني الفريد تعبيرًا عن حضارة جديدة (الحضارة الإسلامية)؛ ولذلك فإن كلًا من بلغراد وسراييفو تحولت إلى مركز من مراكز هذه الحضارة المتميزة بالملامح العمرانية والتعايش والتسامح والإبداع الجديد في

(1) المرجع السابق، ص11 - 13.

(2) المرجع السابق، ص12.

(3) المرجع السابق، ص152.

مجال التأليف بلغات جديدة لم تكن معروفة كالعربية والتركية والفارسية.

ومع هذا التشابه، كما قلنا، بين بلغراد وسراييفو لدينا هناك نوع من الترابط أيضًا في المصير. فبعد أن أصبحت عاصمة صربيا، عايشت بلغراد أولًا ما يُسمى الآن "التطهير"، أي "تطهير" المدينة من المسلمين وما يُذكّر بهم من جوامع ومدارس ومنشآت أخرى، وذلك باسم التخلّص من "الأتراك".

وعندما أصبحت بلغراد عاصمة يوغوسلافيا (1918) وجد المسلمون في سراييفو أنفسهم في وضع مشابه، إذ تعرضوا لمجازر دموية وحوصروا بالشعارات والمقالات الصحفية التي تطالبهم بالهجرة تحت شعار "الأتراك إلى آسيا"، أو بالعودة إلى "الدين القديم" (المسيحية). مع أن البوسنيين المسلمين، كما سنرى في الفصول اللاحقة، صمدوا وقاوموا، إلَّا أن تلك العقلية التي لا تفهم إلا في "التهجير" و"التطهير" بقيت كامنة وتنتظر الفرصة لانطلاقتها من جديد".

إن نموذجا كل من بلجراد وسراييفو التاريخيين يعكسان نمطًا من التعارف الحضاري في مقابل نمط من التعارف الاستعلائي الاستئصالي. وهو نمط ممتد عبر التاريخ وتجسد في شكله المعاصر بعد نهاية الحرب الباردة في مأساة حروب الإبادة والتطهير ضد البوسنيين والكوسوفيين بصفةٍ خاصة.

واقترن ذلك- زمنيًا - بإبادة أخرى في القوقاز ضد شعب الشيشان بعد تفكك الاتحاد السوفيتي.

ولقد سبق وتعرض هذا الشعب بدوره لمواجهات من التهجير والإبادة في ظل الروسنة والسـفْيتة وبعد أن أحكم القياصرة الروس هيمنتهم على القوقاز في منتصف القرن التاسع عشر، بعد صراع على النفوذ مع العثمانيين.

كل هذه الحلقات من الاسترداد الروسي، ومن الاسترداد الصربي والمجري، لا تقارن بالاسترداد الأكبر في الأندلس.

- 3 - الاسترداد في الأندلس:

وقد تم عبر حلقات متتالية تدعمت خلالها قوة قشتالة وأرجون ووحدتهما في مقابل تزايد تجزئة ممالك الأندلس وإماراتها من ناحية. وتزايد موالاتهم وتحالفهم مع أسبانيا ضد بعضهم البعض أملًا في النجاة أو بمعنى أدق إطالة أمد عدم السقوط، الذي أضحى حتميًا، وخاصةً مع افتقاد النصرة وفشل ما قدم منها.

ولقد شهد الاسترداد عدة مراحل: ابتداءً من الحروب الصليبية في الأندلس (625هـ - 898هـ) والتي واجهت مقاومة وجهادًا قبل تدهور روح الجهاد لينتهي بسقوط غرناطة، وصولًا إلى إجبار المسلمين على التنصر ثم إجبارهم على ترك لغتهم العربية وكل مظاهر الحياة والسلوكيات العربية والإسلامية وإخضاعهم لمحاكم التفتيش[1].

وهنا، بدا أن نمط التعارف والتواصل الحضاري الذي ازدهر في خبرة الأندلس مؤسسًا حضارة قد تحول إلى نمط آخر استئصالي.

- 4 - من نموذج "طريق الحرير" إلى نموذج العلاقات الاقتصادية الدولية العثمانية:

من لقطة الفتح، إلى لقطة العمران نصل إلى لقطة التجارة والاقتصاد في ظل تطور موازين القوى السياسية والعسكرية، فالتجارة والاقتصاد شكلٌ من أشكال التواصل الحضاري المستمرة مهما كانت أشكال العداء أو الصراع أو التعاون بين الكيانات السياسية، إلا أنها لابد وأن تتأثر صعودًا وهبوطًا أو ازدهارًا وتراجعًا أو استقلالًا وتبعية، بالتطور في السياقات السياسية والعسكرية المحيطة.

أ) نموذج طريق الحرير[2]:

وإذا كان نموذج طريق الحرير، يمثل نموذجًا للتفاعلات البشرية الحية وانتقال

(1) د.نادية محمود مصطفى: العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، مرجع سابق، ص 46 - 44.

(2) إيرين فرانك، ديفيد براونستون: طريق الحرير، ترجمة: أحمد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2، 2009.

الموارد من مركز ثقافي وحضاري إلى آخر في مسار ممتد من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب عند الأراضي التركية وشاطئ المتوسط العربي، مرورًا بتضاريس- وجغرافيا طبيعية وبشرية شديدة التنوع، إلا أنه يمثل أيضًا نموذجًا على شبكة مصالح تجارية ودعوية ربطت بين جميع هذه الأطر البشرية والطبيعية والثقافية عبر تاريخ ممتد.

ويستهل مؤلف الكتاب الفصل الأول تحت عنوان "الخيط الحريري" بمقولة لماركو بولو الرحالة، وهي[1]:

"أيها الأمراء والأباطرة والملوك العظماء والدوقات والماركيزات والفرسان وأعضاء البرلمان والناس من كل الطبقات، يا من ترغبون في معرفة شعوب البشرية العديدة وأقاليم العالم الكثيرة المتباينة، لتأخذوا هذا الكتاب وليُقرأ عليكم. فسوف تجدون فيه كل ما هو عجيب إلى جانب التواريخ المختلفة لأرمينيا الكبرى وبلاد فارس وبلاد التتار والهند وبلاد كثيرة أخر".

وتعليقًا على هذه المقولة، فإن مؤلف الكتاب يقدم شهادة مهمة ذات دلالة أساسية عن موضع طريق الحرير من التواصل الحضاري بين حضارتين: شرقية زاهرة وغربية آفلة (خلال العصور الوسطى) وهذه الشهادة هي[2]:

(بداية الاقتباس)

"عندما سجل ماركو بولو مشاهداته في نهاية القرن الثالث عشر الميلادي، لقى ذلك تقدير عدد قليل من الناس. ولم يصدقه إلا عدد أقل. فقد كان الأوروبيون الأجلاف غير المتعلمين الذين تميزوا بضيق الأفق في العصور الوسطى، في ريبٍ من رواياته عن المدن القديمة الواقعة وسط بحار الرمال وعن ملوك البدو الذين يرفلون في ثياب من الحرير ويجلسون على عروش طُليت بالذهب وعن المدن

(1) المرجع السابق، ص11.

(2) المرجع السابق، ص13 - 17.

الشرقية التي تفوق مدن أوروبا عظمة وجمالًا.

ولكن ما لم يدركه ماركو بولو، أو من عاصروه، إدراكًا كاملًا، أنه جاء في حقبة متأخرة من تاريخ هذا الطريق العظيم الذي يقطع قارة آسيا. فقد أتيحت له فرصة ثمينة لرؤية طريق الحرير في أواخر عصوره الزاهية. فذلك هو أعظم طرق العالم القديم، طريق الإسكندر الأكبر والإمبراطور دارا العظيم وتشانج شيان وجنكيز خان.

وعلى مر الآلاف من السنين التي سبقت زمن ماركو بولو، سار في طريق الحرير التجار والباحثون عن الثروة والحجاج والجنود والمغامرون والمهاجرون والممثلون الجوالون واللاجئون. أما التاريخ المتعارف عليه لبدء السير في طريق الحرير، فهو سنة 105 أو 115 قبل الميلاد. ففي ذلك الوقت، سار الصينيون حتى منتصف الطريق عبر آسيا، ليربطوه بطريق مشابه يسير من عند البحر المتوسط إلى وسط آسيا. ومع ذلك، فالواقع يقول إن طريق الحرير أقدم من ذلك بكثير، فربما يعود إلى ألفي سنة قبل ذلك أو يزيد، إذ ظل طريق الاتصال بين البحر المتوسط والصين ما لا يقل عن أربعة آلاف سنة.

.... وإذا كان طريق الحرير أحد أعظم الطرق التجارية في العالم، فقد يكون كذلك أكثرها أهمية من حيث كونه طريقًا لتبادل الأفكار. فعلى هذا الطريق، انتقلت بعض أهم الأفكار والتقنيات في العالم، كالكتابة والعجلة والنسيج والزراعة وركوب الخيل وغيرها، وكان للدين أيضًا دور كبير على طول طريق الحرير. وربما يكون الإسلام والبوذية أهم الديانات التي صاغت شخصية الطريق في عصر كل منهما، إلا أن ديانات كثيرة أخرى عبرت قارة آسيا على هذا الطريق، مثال ذلك المسيحية والزرادشتية والمانوية واليهودية والمزدكية والكونفوشية والتاوية...

.... وفي العصور الوسطى، وبينما كانت أوروبا تعاني من الضعف، أرسلت الصين المزدهرة إلى الغرب بعضًا من أعظم إسهاماتها، وإن لم تتعمد ذلك.

وشملت تلك الإسهامات الورق والطباعة، أو ما أطلق عليه مايكل إدواردز "سقالة العالم الحديث"، إلى جانب التفكير الجديد والتطورات العملية في الطب والفلك والهندسة، علاوة على الأسلحة التي تشمل القوس والنشاب ومعدات الحصار والبارود والعجلات الحربية.

ولا عجب – إذن – أن يحظى هذا الشريان الآسيوي باهتمام بعض الشخصيات العالمية العظيمة. فمنذ أقدم العصور وهذا الطريق به من المغريات ما يستحق اهتمام أكثر الغزاة طموحًا.

... ومع ذلك، لم يكن الناس جميعًا مغرمين بالاتصال بآسيا. فعلى مر العصور، كانت هناك شكوى من إفساد رفاهية الشرق لسكان الغرب وإبعادهم عن الحياة البسيطة التي تتميز بالنقاء.

.... وعلى امتداد تاريخ الطريق لم يتمكن من قطعه ذهابًا وعودة إلا قليل من الناس. وهذا الطريق الذي يمتد خمسة آلاف ميل تقريبًا يمر عبر العديد من البلاد التي تغار على أراضيها ومما يحققه الوسطاء التجاريون من أرباح وكانت بلاد فارس أكثر تلك البلاد غيرة.

.... وفي العصور الوسطى، التي حكم فيها المسلمون الغرب ولمعت أسرة تانج في الشرق، لم يقطع الطريق بِحُرِّية سوى عدد قليل من الناس، فعلى الدوام كان قطاع أو آخر من هذا الطريق المحفوف بالعذاب يُبتلى بالحروب أو الثورات.

.. ولم تتوحد آسيا تحت راية واحدة إلا في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر. وفي تلك الفترة، وفر المغول، الذين يعتبرهم الغرب مجرد شعب مدمر، الأمن والسلامة للمسافرين بين الشرق والغرب. وفي تلك الحقبة القصيرة من السلام المغولي اتجه التجار الأوروبيون إلى الصين في رحلات منتظمة.

...وبزوال دولة المغول انقضت آخر أيام طريق الحرير العظيمة. إذ عادت

شعوب آسيا إلى ما كانت عليه من انقسام وفرقة. وعاد الشرق والغرب ينظر كل منهما للآخر نظرة كلها خيال ورومانسية. وكثيرًا ما تميزت تلك النظرة بغرابة شديدة، وعند سقوط القسطنطينية، في منتصف القرن الخامس عشر، ظل طريق الحرير مقطوعًا تمامًا لبعض الوقت. ورغم استئناف التجارة والسفر عبر آسيا، لم تقم لطريق الحرير قائمة، وفي عصر الكشوف الجغرافية كان أهل غرب أوروبا يفتحون طرقًا بحرية جديدة، ليس إلى العالم الجديد فحسب وإنما كذلك إلى الصين حول آسيا وأفريقيا، ولم يكن هناك بأس من قطع الرحلة في عام أو يزيد وضياع العديد من الأرواح، خاصةً قبل أن يتعلم البحارة كيف يتقون مرض الإسقربوط. ولم يكن الطريق البحري يمر في أراضٍ تابعة لأحد، ولم يكن الوسطاء يقاسمون التجار أرباحهم، لذلك كان ظهور الطرق البحرية سببًا في أفول نجم ذلك الطريق البري، الذي ظل آلاف السنين مسيطرًا على آسيا، لقد انقطع الخيط الحريري.

وفي عصور الانحطاط التي تلت ذلك، نسيت الشعوب التي تعيش على امتداد طريق الحرير تلك العظمة التي شهدها أسلافهم، أما تلك المدن التي شيدها الفاتحون العظام وأحياها المستوطنون واللاجئون وأثراها التجار وعمَّرها الكهنة، فقد انكمشت، وغالبًا ما هجرها أهلها وتركوها نهبًا للرمال". (نهاية الاقتباس)

وإذا كانت توازنات القوى السياسية والعسكرية وتحولاتها قد أثرت في ازدهار هذا الطريق أو تراجعه، مما لا شك فيه أن تحولات القوى العالمية الراهنة "نحو قارة آسيا" ومع كل الحديث عن "القرن 21 قرن آسيا" ومع كل الحديث عن توازنات القوى الآسيوية وتحالفاتها في مواجهة تحالفات القوى الأوروبية - الأمريكية ومصالحها العالمية وفي آسيا بصفةٍ خاصة، فنشهد محاولات لإحياء "طريق الحرير" كنموذج على تنظيم المصالح الاقتصادية بين مراكز ثقافية وحضارية بل وقوى سياسية مختلفة.

وفي هذا، يقول مترجم الكتاب: "إن 40 دولة آسيوية أعلنت 1996 من إيران، قيام "طريق الحرير الجديد" من خلال شبكة خطوط سكك حديدية تربط بين بكين شرقًا والبحر المتوسط غربًا". ويصف المترجم هذا الحدث الراهن ودلالات ذاكرته الحضارية كالآتي[1]:

"... وهكذا، تعود الحياة إلى طريق الحرير الذي خطه التجار منذ ما يربو على الألفي سنة، عندما كانوا ينقلون النفائس بين الشرق والغرب. وهو الطريق الذي سار عليه الغزاة والفاتحون، كالإسكندر الأكبر والرومان والفرس وجيوش الفتح الإسلامي وجحافل جنكيزخان وهولاكو وتيمور لنك، وحمل هذا الطريقُ الدعاة والمبشرين البوذيين واليهود والمسيحيين والمسلمين، وعليه سار الرحالة العظام أمثال شيان تسونج وابن بطوطة وماركو بولو، الذين لولاهم لما عرفنا كيف كان حال الطريق في العصور التي عاشوا فيها.

وقد عاش هذا الطريق سنوات عزٍ وازدهار، وأخرى من الكساد والانقطاع. أما أكثر أيامه ازدهارًا فكانت عندما خضعت البلاد الواقع فيها لإمبراطوريات قوية، كما حدث في عهد الفرس والمغول، في حين أدى ضعف الدول التي يمر فيها وحدوث حروب وصراعات فيما بينها إلى انقطاع الطريق.

وعلى مر التاريخ، كانت هناك مدن تظهر وأخرى تختفي، تبعًا لموقعها من طريق الحرير، تمامًا كما حدث مع تدمر والبتراء اللتين ازدهرتا بمرور تجاه طريق الحرير عليهما ثم انهارتا وطواهما النسيان حين ابتعد مسار الطريق عنهما".

ب - نموذج التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية

نستطيع استخلاص مجالٍ آخر للتعارف. وكيف تأثر بحالة توازن القوى سلمًا أو حربًا، فتحت عنوان "التجارة العالمية"، نجد الجزء الأول من كتاب "تاريخ

(1) المرجع السابق، ص7 - 8.

الدولة العثمانية الاقتصادي والاجتماعي" يشير إلى الآتي[1]:

"كانت تعاليم الشرع الإسلامي تحظى بأهمية عظيمة وتتحكّم بعلاقات العثمانيين مع أوروبا، ولا يمكن فهم أي دراسة بدون هذه التعاليم...

... قبل عام 1800، لم تكن التجارة العالمية بين الدولة العثمانية وأوروبا محكومة بتكاليف النقل فحسب. وإنما أيضًا بالصراعات المتكررة بين هذين العالمين المتنافسين دينيًا وثقافيًا، وحروب الحدود المستمرة، ونشاطات القراصنة. ومع ذلك، فإن الحاجات الاقتصادية المتبادلة الإلزامية فرضت على كلا الجانبين الحفاظ على علاقات تجارية ودية حتى خلال أوقات الحرب، وكان السلطان- الإمام يمنح الضمانات الضرورية للإقامة، والانتقال والتجارة في الأراضي العثمانية بحسب مبدأ الأمان الإسلامي، فقط لغير المسلمين من دار الحرب الذين يقدمون تعهدًا "بالصداقة والنية الحسنة". ونتيجة لذلك، فإن الدول أو الأفراد المعتبرين أعداء للإسلام كانوا يحرمون من تلك الضمانات الرسمية، ويمكن استعباد مثل هؤلاء الناس.

... إن المبدأ الأساسي للامتيازات هو دائمًا "أمان" أعطي رسميًا من قبل رئيس الجماعة الإسلامية في مقابل التعهد بالصداقة من قبل غير المسلمين، وغالبًا ما كان العثمانيون يميلون إلى تفسير مثل هذا التعهد على أنه نوع من التحالف.

.. وعلى قاعدة التعهد "بالصداقة"، توقع العثمانيون، رغم أن ذلك لم يكن معبرًا عنه في الوثيقة، حصول رعاياهم على امتيازات متبادلة، وقد استفاد الرعايا العثمانيون غير المسلمين مثل: اليهود، والأرمن، واليونان والسلاف بشكلٍ خاص، من الحماية المعطاة للعثمانيين في الخارج وأنشأوا منذ القرن الخامس عشر، جاليات تجارية مزدهرة...

(1) خليل أينالجك، دونالد كواترت (محرران): التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية المجلد الأول 1300 - 1600، ترجمة: د.عبد اللطيف الحارس، دار المدار الإسلامي، 2007، ص287 - 291.

.... توقع العثمانيون، وبشكل رئيسي، من منحهم الامتيازات الحصول على امتيازات سياسية من الدول المستفيدة، أي فرصة الحصول على حليف ضمن العالم المسيحي...

واستفاد العثمانيون أيضًا من علاقاتهم التجارية مع أوروبا، فقد حصلوا على سلع نادرة واستراتيجية...

... اعتبرت المنافع المالية الناتجة عن هذه التجارة أحد أكثر نواحيها أهمية، فقد قدمت الرسوم الجمركية مبالغ نقدية كبيرة كانت الخزانة الإمبراطورية في أمس الحاجة إليها...

... وفي ظل الامتيازات منح الأجانب غير المسلمين الإذن بالتنقل والتجارة الحرة في الأراضي العثمانية. لكن لم يسمح عمليًا لأعضاء الدول الأجنبية إلا بالإقامة فقط في بعض المرافئ بأحياء محددة أو خانات ضمن هذه المرافئ. وتمتعوا في إزمير، وحلب وغلطة بدرجة عالية من حرية الحركة".

هذا، ولقد استهل خليل إينالجك أحد محرري الكتاب مقدمة الجزء الثاني منه[1]، بالقول إن دراسة الأحداث السياسية تسبق قيام مؤلفي الكتاب على دراسة الاقتصاد والمجتمع في مراحل تطور العصر العثماني.

ومن ناحية أخرى، بيَّن كيف أن القوة العثمانية، السياسية والعسكرية قد أحيت التجارة الشرقية بين الهند والشرق الأوسط وحافظت على العالم الإسلامي طيلة أربعة قرون من الأخطار الخارجية، التبشيرية والاستعمارية. وفي نفس الوقت فلقد كان للدور العثماني العالمي وجهٌ آخر حيث يشير خليل إينالجك"[2]:

"... وهناك حقيقة تاريخية مدوَّنة حتى في مناهج التاريخ المدرسية ألا وهي:

(1) خليل أينالجك، دونالد كواترت (محرران): للدولة العثمانية التاريخ الاقتصادي والاجتماعي (المجلد الثاني 1600 - 1914)، ترجمة: د.قاسم عبده قاسم، دار المدار الإسلامي، 2007، ص25 - 35.

(2) المرجع السابق، ص29 - 30.

إن الأوروبيين تعلموا كافة العلوم ابتداءً من علم الرياضيات وحتى فنون النسج والأصباغ ونظم الشركات غير الخاصة وغيرها من حضارة الشرق الأدنى، ودون إدراك هذا المفهوم لا يمكن فهم وإدراك ما يسمى بـ"المعجزة الأوروبية"، واعتبارًا من عام 1150 منحت الدول الإسلامية امتيازات التجارة الحرة للأوروبيين في البلدان الإسلامية.

ومن دون شك، فقد لعب العثمانيون دورًا في تطوير الاقتصاد الرأسمالي الأوروبي وذلك بتوسيع امتيازاتهم الرأسمالية... وباختصار يمكن القول: إنه لا يمكن فهم تطور أوروبا الحديثة بغض النظر عن الحضارة الإسلامية والتعاون الإسلامي، وسوف يجد القارئ تفاصيل كل ذلك في هذا الكتاب".

وفي المقابل، في حين بدأ الدور العثماني العالمي في التراجع عسكريًا وسياسيًا، وبدأ عصر الإصلاحات أو التنظيمات، فإن اتجاهات الاقتصاد العالمي سجلت نموًا أوروبيًا متسارعًا نتيجة اختلال الميزان التجاري لصالح أوروبا الرأسمالية. الأمر الذي أثر سلبًا على الدولة العثمانية والتي كانت تواجه مشاكل تتفاقم. وهو الأمر الذي انعكس على التجارة والضرائب والجمارك والعملة العثمانية[1].

بعبارة موجزة:

فإن المدخل لتفاصيل العلاقات الاقتصادية والتجارية العثمانية مع العالم هو حالة العلاقات السياسية وميزان القوة السياسية، كما أن حالة هذه العلاقات الاقتصادية هي أيضًا مؤشر على- أو مدخل للتأثير في حالة العلاقات السياسية، ولقد كان وضع التجار الأجانب والامتيازات العثمانية وهجرات السكان، ووزن العملات محورًا أساسيًا في هذا الجانب من التعارف.

ومن الواضح، أن هذا الجانب موضوعه هو "الاقتصاد السياسي الدولي"

(1) المرجع السابق، ص36 - 39.

"للتعارف" ودوره في تشكيل علاقات القوى العالمية في العصر العثماني.

ويوجز خليل إينالجيك هذا المدخل في عبارات واضحة وشاملة تشرح بيسر تفاصيل ممتدة عبر أكثر من أربعة قرون تفاعل خلالها الاقتصاد والسياسة داخليًا وخارجيًا وهي الآتية[1]:

"علاقات الدولة بالغرب التي تكثفت بعد القرن السادس عشر. لقد كانت الدولة العثمانية أول إمبراطورية آسيوية تشهد تأثير نهوض أوروبا وتوسعها البارزين في الحقلين الاقتصادي والعسكري. وبينما كان الغرب التجاري مهتمًا في الحفاظ على السوق العثماني واستغلاله كأمر حيوي للاقتصاد الغربي، فإن كلا من إمبراطورية آل هابسبورغ والإمبراطورية الروسية، مستفيدتين من التطورات الجديدة في التكنولوجيا العسكرية، بدأتا سياسة عدوانية لغزو وتقسيم الإمبراطورية العثمانية.

في هذه المرحلة الجديدة، غيَّرت الهيمنة الأوروبية وضع الإمبراطورية والعثمانية، من السيطرة إلى التبعية المتزايدة. وفي محاولة للخروج من هذه الأزمة، سعى العثمانيون أولًا إلى إصلاح مؤسستهم العسكرية، ثم تنظيماتهم الإدارية؛ لذا ظهر بالنسبة للعثمانيين ما يمكن تسميته المسألة الغربية، أي محاولة مجتمع إسلامي تقليدي أن يحدد إلى أي مدى بإمكانه أن يتبع الطرق الغربية.

ترافقت هذه التغييرات العسكرية والإدارية مع تسارع وتيرة الاستيراد من الغرب.

.... من التطورات الأكثر أهمية في المرحلة التي تلت المرحلة التقليدية، ظهور "الليبرالية" العثمانية في الموضوعات الثقافية والاقتصادية، وقد توسعت الامتيازات التجارية لتطال كل الدول الأوروبية.

... وفي القرن العثماني الأخير، استؤنفت الليبرالية بالقضاء على الإنكشارية عام 1826، وهي التي كانت تحمي امتيازات النقابات الحرفية، وبالمعاهدة

(1) المرجع السابق، ص47 – 48.

الإنكليزية - التركية عام 1838. لقد ضعفت مساعي الحكومة لتوجيه الاقتصاد، تدريجيًا من الآن فصاعدًا، بعد أن كادت تؤدي إلى تدميره في أواخر القرن الثامن عشر. إلا أن الحكومة سعت مجددًا في القرن التاسع عشر، للتدخل والحماية.

... إلا أن الحروب وخسارة الأراضي استمرت في تدمير شبكات التجارة وتشكيل شبكات جديدة، ما أثر وبشكل عميق في النشاطات الزراعية والصناعية في أعقاب ذلك.

... لقد سعينا لعرض تفسير للوقائع الاجتماعية والاقتصادية في محيطها العالمي".

خلاصة القول، إن النموذج التاريخي لهذا النمط من "التعارف" خلال "الإصلاحات في ظل ضغوط خارجية"[1] لابد وأن يقود إلى نمط من الإصلاح "الضال" والتابع.

وهذه الخبرة تلقي بالكثير من الضوء على مسار ونتائج خبرات الإصلاح الجارية في العالم الإسلامي في ظل شبكة من الضغوط والتدخلات الخارجية.

فهل ستعي الثورات العربية مغزى هذه الخبرة التاريخية وهي تؤسس لنظم جديدة تأملها الشعوب، ألا يمكن للتعارف على الآخر أن يتم لأمور أخرى وليس مجرد النقل عنه فقط احتذاءً أو تقليدًا؟

المحور الثاني: نماذج الهجوم/ الدفاع/ الاستعمار، خلال الهجوم الصليبي والمغولي على القلب الإسلامي. والدفاع عنه إلى نماذج خلال تطور الهجمة

(1) حول مزيد من التفاصيل انظر: د.نادية مصطفى: العصر العثماني، مرجع سابق، د.نادية محمود مصطفى، الدولة العثمانية في دراسات التاريخ الإسلامي والنظام الدولي، (في): د.عبد الوهاب المسيري (محرر): إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. أعمال الندوة التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بالتعاون مع نقابة المهندسين. القاهرة في 19 - 21 فبراير 1992، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1994.

- د.نادية محمود مصطفى: محمد علي بين الدولة العثمانية والتوازنات الأوربية: من عواقب التنافس الإسلامي البيني إلى قيود وضغوط المساندة الأوروبية، بحث مقدم إلى: ندوة «مائتي عام على تأسيس دولة محمد علي» التي عقدت في جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية أبريل 2007. (تحت الطبع).

الأوروبية الحديثة:

من أهم المفاصل التاريخية في هذا الصدد:

من الحملات الصليبية إلى هجمات الفرنج في المتوسط إلى الكشوف الجغرافية، إلى غزو التتار إلى الحملة الفرنسية وبداية الاستعمار الحديث للقلب العربي الإسلامي، إلى التنظيمات والإصلاحات في مرحلة الضعف والتجزئة.

فما هي النماذج التاريخية الكاشفة عن أنماط من التعارف المتقابلة خلال وعبر هذه المفاصل التاريخية المهمة؟

- **(1) نموذج تعارف المؤرخ أسامة بن منقذ الكناني الشيرازى على الصليبيين في "رد الاعتبار"[1].**

يقدم هذا الكتاب مذكرات أسامة بن منقذ في حروب الإفرنج التي أسماها الأوروبيون الحروب الصليبية.

ومن الترجمة التي قدمها محقق الكتاب لشخص أسامة وطبيعة الفترة الزمنية التي عايش خلالها الصليبيين[2] يتضح مدى أهمية هذا الكتاب في تصوير عادات أهل الشام وفلسطين في غمرة تلك الحروب والأهم هو رؤيته عن "الصليبيين" خلال معاركهم وخلال تفاعلهم مع المسلمين. والمذكرات على هذا النحو- وفق مقدمة المحقق - تمثل وثيقة حية من وثائق حروب الإفرنج، حيث لم يؤرخ أسامة للمعارك السياسية والعسكرية، ولكنه صوَّر حياة الناس وهم يعاملون هذا العدو. ومن ثم، يرى المحقق:

(بداية الاقتباس)

---

(1) أسامة بن منقذ الكناني الشزري، رد الاعتبار (مذكرات أسامة بن منقذ في الحروب الصليبية مع ملحقها في أخبار الصالحين ومشاهد الصيد والقنص)، دقق نصوصها وفصل فقرها وقدم لها وعلق عليها: د.عبد الكريم الأشتر، المكتب الإسلامي، بيروت، عمان، ط2، 2008.

(2) المرجع السابق، ص7 - 8.

" أنَّ قيمة الكتاب تبدو في حسن تصويره لمجتمعه الذي كان يضطرب اضطربًا عنيفًا بما يلقى من كثرة الفتن، وتفرُّق الأهواء، وغَلَبة الأطماع، واختلال الأمن، وفشوّ بعض التيارات الفكرية المتطرفة فيه، ثم بوصف ما يرزح تحته من ثِقَل غزو الإفرنج، واتّساع أذاه، ونهوض الناس له، ففي هذا الجانب يبدو الكتاب وثيقةً حية من وثائق حروب الإفرنج- وهي أطول حروب التاريخ إلى اليوم - لا نعرف لها شبيهًا...

فإن أسامة لم يكن يعبأ فيه بأخبار المعارك والتأريخ لها، على نحوِ ما نعرف في كتب التاريخ التي أرَّخَت لها، ولكنه كان يُصوِّر - عن طريق السرد الحكائي واستحضار الوقائع والمواقف - حياة الناس التي تجري تحت سطح الأحداث الدامية، ويقف عند الصور العميقة المؤثّرة منها، وما كان يقع لهم داخل بيوتهم، وفي مواطن جِدِّهم ولَهوِهم، وما كانوا يقولونه لأنفسهم وهم يُواجِهون الموت، أو وهم يُعامِلون هذا العدوّ الغريب الذي جاءَهُم من الأرض الكبيرة (أوروبة، كما كانوا يُسمونها) ويتكلَّم لغةً غريبةً لا يفهمونها، ويبدو فظًّا غليظًا لم تصقله الحضارة، جهمًا ضخمًا لا تسعه العين.

ومن هنا، يتهيأ لدارسي تاريخ التبادل الثقافي والنمو الاجتماعي لهذه المنطقة، أن يجدوا في الكتاب صورًا دالة من عملية المثاقفة التي تمت بين شعوبها من ناحية، وبينها وبين شعوب الإفرنج من ناحية أخرى[1]".

والجدير بالملاحظة، أن هذه المذكرات قد قدمت صورة للصليبيين تبيِّن افتقار الغرب، في ذلك الوقت إلى أشياء ثقافية وحضارية كثيرة، فما هي؟ وكيف نقلها أسامة بن منقذ؟

يقول المحقق في هذا الصدد: إن الكتاب يعد[2] "وثيقةً حيّة قلّ نظيرها في رصد

(1) المرجع السابق، ص19 - 21.

(2) المرجع السابق، ص25 - 26.

إحساسنا بالتفوُّق الحضاري العام في القرون الوسطى، وخطوه في ردِّ غزو الإفرنج ديارنَا أيام تلك الحروب. أعني التفوُّق في الأسلوب الذي كنا نتناول به حياتنا ونظمها في السياسية والاجتماع والتربية والعمل، وتتحقَّق فيه نظرتنا إلى الإنسان والوجود، وما ينتج من نتاج العقل والمادة والروح، إذ لم يكن عند هؤلاء الغزاة، على ما يبدو في الكتاب، ما نتعلم منه، وقد كانوا، في كثرتهم الغالبة، عساكر وفلاحين يعيشون في قلاع وحصون مفردة"....

ويشخص لنا أسامة، في جملة الكتاب، فارسًا عربيًّا مُسلِمًا، يحفظ تقاليد الفتوّة الإسلامية، في أحسن مظاهرها وأقوالها (الشهامة والإقدام والجرأة والالتزام الخُلُقي)....

(ويشخص)....لأهم صفات الرجال الكبار الذين يراهم ينتسبون، بحق، إلى أمّته، ويُظهِر أمضى أسلحتها في المعترك الذي خاضوه: إيمانهم بالله مقدر الأقدار وموقت الآجال والأعمار، إلى جانب إحساسهم بِتفرُّدِ شخصيَّتهم الذي جمَعَهم على اختلاف الأصول والمنابِت، ووقفهم من الغزو والغُزاة موقِفَ المُؤمِن بالنصر، القادرِ على صنع أسبابه، على امتداد المعركة الطويلة، وعلى ما عانوا فيها من تمزُّق الشمل وتخاذُل القيادات وتغليب مصالحها الذاتية الضيقة، أحيانًا كثيرة، قبلَ أن يشغلَ الساحة البطلُ الذي تهيَّأت الظروف لظهوره في ليالي المحنة الحالِكة.

...وبلغ أسامة من قوة هذا الإحساس حدًّا لم يكن يرى معه، في الإفرنج الغزاة، أكثر من "بهائم فيهم فضيلة الشجاعة والقتال لا غير، كما في البهائم فضيلة القوة والحمل!" ويرى أنَّ مَن تبلَّدَ منهم (أي: سكنَ بلاد المُسلِمين وعاشرَهُم) "أصلح من القريبي العهد ببلادهم، لكنَّه شاذ لا يُقاس عليه")! ويبلغ أن يسخر من أحكامهم وفقههم وطبّهم، ويدين قسوة قلوبهم، وبداوة طباعهم، وجفاء أخلاقهم. ويعجب من ضعف غيرتهم على أعراضهم وقِلّة نخوتهم: "يكون الرجل منهم يمشي هو وامرأته، يلقاه رجلٌ آخر، يأخذ المرأة ويعتزل بها ويتحدث معها، والزوج واقِفٌ ناحية ينتظر فراغها من الحديث. فإذا طوَّلت عليها خلّاها مع المتحدِّث ومضى!" "ما فيهم غيرةٌ ولا نخوة، وفيهم الشجاعة العظيمة، وما تكون الشجاعة إلّا من

النخوة والأنَفة من سوء الأحدوثة!".

ويصور، إلى جانب هذا، مشاهد رائعة من ثباتِ قومِه رجالًا ونساءً، ومن تماسُكِهم وتدافُعِهِم على الفِداء وطَلَبِ الشهادة، وشَغَفِهم بالمغامرة واستهانتهم بالخطر، وإيمانهم بقدرتهم على انتزاع النصر، حتى لَيناموِن بأسلحتهم، ويندفعون إلى القتال لأول بادرة[1]. (نهاية الاقتباس)

إلا أن هذه الصورة التي قدمها أسامة بن منقذ عن الإفرنج قد تعرضت - وفق مقدمة المحقق[2] - لانتقادات انطلاقًا من العلاقات التي كان يجريها أسامة مع الإفرنج، والتي ساعدته على تبيان هذه الصور عن قرب. ولقد رأى فيها البعض اتجاهًا للمهادنة مع الإفرنج وموادعتهم، ورأى فيها البعض الآخر انعكاسًا لمرجعية أسامة وهويته الفكرية المتشبعة بقيم الإسلام وأطره المرجعية في الوجود والسلوك والعلاقات، وأنه وإن فرض عليه التعامل مع الإفرنج إلا أنه لم يفرط بالأساس الثقافي الذي يؤسس لهويته واختلافه، وفي نفس الوقت لم يجد حرجًا في أن يكون وسيطا نافذًا بين المسلمين والإفرنج.

إن هذا النموذج الذي تناوله أسامة بن منقذ بقصصه وذاكرته ليبين نمطًا مفروضًا من التعارف في ظل الحرب وهو التعارف على المعتدى علي الأرض المعتدي عليه، وهو تعارف، كانت له دوافعه وأهدافه، فضلًا عن تزامن هذا النمط من التعارف خلال الحروب والدبلوماسية مع أنماط أخرى من تبادل الأفكار والحوار ومن العلاقات الرسمية وروابط إنسانية وهدنات واتفاقات اقتصادية وزيارات ومخالطات في الأسواق والحمامات والبيوت والمزارات[3].

ومما لا شك فيه أن هذا النمط من التعارف لابد وأن يقدم دلالة بالنسبة لحالة راهنة

(1) حول هذه الصفات انظر على التوالي الفقرات الآتية من كتاب أسامة بن المنقذ (والتي حددها المحقق في هوامش مقدمته): الفقرات 161، 175، 165، 173، 174، 161، 162، 167، 168، 74، 75، 92، 110، 113، 149، 156، 158، 183، 120. انظر أيضًا: آخر الفقرة 169.

(2) أسامة بن المنقذ: مرجع سابق، ص28 - 30.

(3) المرجع السابق، ص32.

من الاعتداء، الاستيطاني، وهي حالة المشروع الصهيوني في فلسطين وكيف تطور وتدعم حتى تأسست إسرائيل، وما تلا ذلك من أنماط تعارف (قسرية) بين العرب المسلمين والمسيحيين واليهود وبين الوافدين المستوطنين المعتدين من اليهود الصهاينة. فكيف نوصف هذا النمط من التعارف القصري؟ وكيف نقرأ أدواته وكيف نحدد عواقبه والأهم كيف نستشرف مآلاته وخاتمته على ضوء ذاكرة النماذج التاريخية الشبيهة؟؟

- **(2) نموذج "الفندق" وتطوره: قناة تعارف التجار بين الحرب والسلم**

لم يكن احتكاك المماليك ومواجهتهم مع الإمارات الصليبية في الشام في آخر مراحل حياتها وحتى تمت تصفيتها، إلا الوجه الأول لعملة العلاقات مع "الغرب المسيحي"، وكان الوجه الثاني للعملة هو الاحتكاك مع "ممالك الإفرنج". وتقدم الخبرة المملوكية خبرة غنية من التفاعلات عبر حوض المتوسط. والتي تشابكت فيها الحروب مع الدبلوماسية مع العلاقات السلمية التعاونية ومن ثم فهي تمثل نمط التعامل المقاوم، في مقابل نمط الامتداد الذي قدمته التفاعلات العثمانية الأوروبية المتزامنة مع العصر المملوكي ثم التالية عليه أو في مقابل نمط الاسترداد المسيحي في الأندلس وفي روسيا والقوقاز وآسيا الوسطى الذي تزامنت بدايته مع العصر المملوكي واستكمل حلقاته مع العصر العثماني[1].

وهذا النمط للتفاعلات المملوكية الأوروبية[2] الذي بدا جديدًا لم ينه الصراع السياسي والعقيدي القائم بين العالمين ولكن أفرز أدوات جديدة لإدارته وفي إطار أكثر من الاتجاه للتعارف بين الشعوب تأثر صعودًا وهبوطًا بحالة الحرب أو السلم حيث أخذت العلاقات السلمية دفعة قوية مع نهاية الحروب الصليبية وعلى نحو أثار التساؤل: هل انتهت الروح الصليبية الأوروبية؟ وهل انتهى الجهاد الإسلامي؟ وهل يدخل التعارف مرحلة جديدة؟. ومع تنوع اتجاهات الإجابة على هذه الأسئلة إلا أن من واقع استقراء

(1) د.نادية مصطفى: العصر المملوكي، مرجع سابق، ص7 – 12.

(2) المرجع السابق، ص38 – 40.

وقائع التاريخ الدبلوماسي والمقابلة بين التحليلات المختلفة[1]، يمكن القول[2] إنه في ظل الأوضاع السياسية والاقتصادية للطرف الأوروبي في نهاية العصور الوسطى كان بإمكان الفاعلين الإسلاميين الأساسيين، المماليك، والعثمانيين توظيف هذه الأوضاع لخدمة وحماية الإسلام حيث إن التغير في طبيعة الصليبية لم يكن يعني انتهاء الصراع السياسي بين المسيحية والإسلام، وبقدر ما أفرزت المرحلة الجديدة من الصراع أساليب وأدوات صليبية جديدة بقدر ما واجهتها القوى الإسلامية بنمطين من الجهاد الإسلامي: الفاتح والذي ترجمته الدولة العثمانية والجهاد الإسلامي الحامي والذي ترجمته الدولة المملوكية ولو بأساليب سلمية إلي جانب القتالية. فلم تكن تعني - كما سنرى - انتهاء للجهاد المملوكي ولكن متابعته بأساليبٍ جديدة.

ومن أهم نماذج اختبار آليات هذا النمط من العلاقات (على المستوى غير الرسمي) ما يعرف بالفندق[3]:

- وابتداءً من القرن التاسع الميلادي حتى منتصف القرن الثاني عشر لم تكن التجارة بين مصر وهذه الدول إلا تجارة ساحلية حيث تكونت جاليات تجارية في مدن وسواحل وبنادر البحر المتوسط دون أن تتمكن من الحصول علي حق إقامة فندق. وكان ينظم مقام هؤلاء التجار عقد أمان إسلامي للفرد أو الجماعة وبالرغم من أن استمرار هذه العلاقات كان يدل علي وعي سلاطين مصر بأهمية توطيد العلاقات التجارية علي نحو يخدم ولا يضر مصالح مصر السياسية والعسكرية إلا أنه لم تظهر جماعات أجنبية مستقرة تتمتع بحقوق مؤسسية الفندق، ولكن ومنذ منتصف القرن الثاني عشر الميلادي تراجعت تدريجيًا السياسة الإسلامية التقليدية في قصر نشاط التجار الأوروبيين علي السواحل؛ حيث تطورت ثم اكتملت أبعاد المؤسسة الفندقية حتى أصبحت تمثل ذروة المؤسسات

(1) المرجع السابق، ص38 - 42.
(2) المرجع السابق، ص42.
(3) المرجع السابق، ص49 - 50.

التجارية والمعاملات الدولية والعمود الفقري للمعاهدات التي عقدتها مصر مع الممالك الأوروبية المتوسطية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. ولقد صاغت بنود هذه المعاهدات التصريح للتجار القادمين من دار الحرب بمزاولة أعمال التبادل باعتبار أنها لا تضر الإسلام والمسلمين، كما صاغت حدود هذه الأعمال التي تحكمها القوانين الإسلامية والشروط التي طالبت بها دول هؤلاء التجار. وكان من أهم تلك المعاهدات تلك التي عقدت مع البندقية. والتي ترجع إلي القرن الثالث عشر الميلادي ثم تلتها ست معاهدات أخرى في القرن 14م (1302، 1344، 1355، 1361، 1366، 1375) وثلاث معاهدات في القرن الخامس عشر ميلاديًا (1415، 1422، 1444) وذلك نظرًا لازدهار العلاقات التجارية بين مصر والبندقية أواخر القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي وأوائل القرن التاسع هجريًا الخامس عشر ميلاديًا[1].

ومن ناحية أخرى: فإن لطبيعة هذه العلاقات مدلولات مهمة بالنسبة لفهم ما كان لمصر يومئذ من شأن في الشئون الدولية الاقتصادية والسياسية، وبالنسبة لتكييف طبيعة علاقاتها كطرف مسلم مع أطراف مسيحية أوروبية. بعبارة أخرى، فإن تحليل هذه المدلولات يفرض الإجابة على سؤال هام يعد امتدادًا واستكمالًا لسؤال سبق طرحه حول مرحلة تصفية الإمارات الصليبية وهو: هل تعد هذه العلاقات الجديدة نقطة تحول في العلاقات الدولية الإسلامية - المسيحية بعيدًا عن السياسة الإسلامية التي كانت دعامتها فكرة الجهاد والتقسيم إلي دار حرب ودار إسلام؟ أم أنها ظلت تعبر عن نفس هذه السياسة ولكن بأدوات جديدة لا تنفي طبيعتها السلمية استمرار تفوق وهيمنة دور الطرف الإسلامي؟

وإذا كان البعض[2] قد رأى أن معاهدات القرنين الرابع عشر والخامس عشر ميلاديًا

(1) وحول مزيد من التفاصيل، انظر:

- د.صبحي لبيب: الفندق ظاهرة سياسية واقتصادية قانونية، (في): د.رؤوف عباس (محرر): مصر وعالم البحر المتوسط، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص 286 - 298.

(2) المرجع السابق، ص 291 - 292.

(كما سبق ورأى البعض) في معاهدات المماليك خلال النصف الثاني من القرن الثالث عشر ميلاديًا تشتمل علّي بدايات "الامتيازات الأجنبية" التي وردت في معاهدات الباب العالي (السلطان العثماني مع البلاد الصديقة). وإذا كان البعض الآخر[1] قد أشار في معرض تقويمه لأبعاد قوة المماليك العسكرية والاقتصادية والدينية أنه من الأمور المشكوك فيها بقوة أن المماليك قد رأوا مبدأ الحرب المقدسة (الجهاد) بنفس طريقة الفقه التقليدي إلا أنه بالنظر إلي السياق الزماني والمكاني لهذه المعاهدات. ولحالة الطرف المملوكي وأهدافه من ورائها يمكن القول إن هذه الممارسات المملوكية علي صعيد العلاقات السلمية التجارية انطلقت من وضع القوة والمناورة وليس الضعف والخضوع، كما أنها كانت تخدم وتدعم المصالح السياسية والعسكرية المصرية في مواجهة الأعداء من الشرق والغرب علي حدٍ سواء.

- **(3) نموذج تعارف "الفقيه" ابن تيمية على ممالك الإفرنج في "الرسالة القبرصية"[2]: خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سرا جيوش ملك قبرص، من التعارف النقدي للمسيحية، إلى حقوق الأسرى المسلمين والمسيحيين: (دور الفقيه في التعارف المعرفي والعقيدي والدور السياسي).**

إن هذه الرسالة، وفق تقديم المحقق لها[3]، يسأل فيها ابن تيمية ملك قبرص مساعدة الأسرى والإحسان إليهم والمعاونة على خلاصهم. ولكن تتضمن الرسالة هدفًا آخر هو "فائدة أرادها ابن تيمية للملك خاصة[4]: "" وهو معرفته بالعلم والدّين وانكشاف الحق وزوال الشبهة وعبادة الله كما أمر، فهذا خير له من مُلك الدنيا

(1) Aziz Swial Atiy. The Crusade in later Middle Ages (Methuen. London. 1938). p 20 - 21.

(2) ابن تيمية: الرسالة القبرصية (خطاب من شيخ الإسلام ابن تيمية إلى سرجواس ملك قبرص)، تعليق: علاء الدين دمج، دار ابن حزم، بيروت، 1987.

(3) انظر مقدمة المحقق، المرجع السابق، ص9 – 11.

(4) المرجع السابق، ص10.

بحذافيرها، وهو الذي بُعث به المسيح، وعلّمه الحواريين".

... والمتصفح لأوراق الرسالة لا بُدَّ وأن يستوقفه أمران:

الأول: سعة إطلاع ابن تيمية ومعرفته بعقائد النصارى وفرقهم، وامتلاكه الحُجَّة البالغة، والدليل الساطع، في الردّ على دعاويهم، وكشف تلبيساتهم ودحض باطلهم.

الثاني: اهتمامه بأمور المسلمين العامة، وتدخله- وهو الشيخ والعالم والإمام - في واحدة من قضايا السياسة الخارجية للدولة، من خلال سعيه لإطلاق أسرى المسلمين، وحرصه وعنايته بأحوال الرعيّة ومشاكلها، حتى تلك التي تقع في اختصاص الحاكم ومسؤوليته".

إن القارئ لهيكل الرسالة الذي يبدأ بأمور الدين ثم ينتقل إلى شئون الأسرى، ليتضح له حيوية هذا الربط بين أمور فقه الأديان المقارن وبين فقه أمور السياسة والتحرك لخدمتها من جانب شيوخ الإسلام الذين لا يحكمون، فهؤلاء لم يقتصر دورهم في تاريخ المسلمين على جانب دون آخر، ولكن حيوية الأمة ونهوضها تأثرت بالجمع بين الدورين، سواء تجاه المسلمين وفيما بين بعضهم البعض أو سواء الخارج وغير المسلمين.

وبدأ التدهور والتراجع في حال الأمة مع الانفصال بين الجانبين وخاصةً فيما يتصل بالخطاب تجاه الآخر، على أرض الوطن أو في الخارج. ومن أهم الدلالات الحضارية لهذه الرسالة أنها تتصل بالأسرى من المسلمين والمسيحيين على حدٍ سواء. فهم جميعًا "الأهل" في مواجهة المعتدي.

أن نمط التعارف الذي جسدَه نموذج العالِم ابن تيمية ليدفع إلى التساؤل عن دلالاته الراهنة والمتصلة بدور علماء الإسلام وشيوخه (سلبًا أو إيجابًا) في الأزمة القائمة بين المسلمين والمسيحيين في بعض الدول العربية؟

وتزداد بالطبع أهمية هذا الدور، سواء في أبعاده السلبية أو الإيجابية، في ظل تداعيات الثورات العربية على قضية العلاقة بين الدين والمجتمع والدولة.

- (4) نموذج إسلام المغول وتأسيس إمبراطورياتهم بعد التنصر وبعد الحروب مع المسلمين.

لم يكن التعارف الحضاري بين عالم المسلمين وغيرهم قاصرًا على العالم المسيحي شرقه وغربه، ولكن امتد إلى عالم المغول. ولقد تعارفت الشعوب الإسلامية من غرب الصين وحتى الشام ومصر، بأساليب المغول الوحشية في القتال والتدمير للأبنية الثقافية والحضارية وليس الجيوش فقط.

واقترن ذلك الهجوم الممتد عبر فترة زمنية طويلة ابتداءً من جنكيزخان وهولاكو حتى تيمور لنك، اقترن بسلسلة من التحالفات والتحالفات المضادة بين المغول وبين الدول الأوروبية في محاولة لاحتواء وحصار المماليك ثم العثمانيين[1]. وكان تنصير المغول هدفًا من أهداف الباباوات والإمارات والممالك الإفرنجية. ويقدم تاريخ هذه المحاولات ونمط استجابة بعض المغول لها نموذجًا عن كيفية التفاعل بين الديني والسياسي. بل وتوظيف الديني التبشيري من جانب أوروبا المسيحية في وقت متقدم وسابق على ما حدث بعد ذلك مع موجات الاستعمار الحديث (التجاري ثم السياسي ثم العسكري) على العالم الإسلامي في آسيا وأفريقيا[2]. إلا أنه سرعان ما دخل المغول إلى الإسلام وبرزت أنماط من التحالفات بينهم وبين المماليك.

والمهم هنا الإشارة أنه بعد 1260م وبعد عين جالوت حدثت خلافات عميقة خطرة علي وحدة الإمبراطورية المغولية التي تكونت علي يد جنكيزخان وأبنائه ومن ثم توزعت هذه الإمبراطورية إلي أربعة أجزاء: مغول إيران (الإيلخانيون)، مغول القبيلة الذهبية في الشمال والتي تركزت في حوض الفولجا جنوب روسيا، مغول آسيا الصغرى (مملكة جغطاي)، ثم أخيرًا مغول الصين في أقصى الشرق.

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: د.نادية مصطفى: العصر المملوكي، الفصل الأول، مرجع سابق.

(2) انظر التفاصيل في: د.منذر الحايك: العلاقات الدولية في عصر الحروب الصليبية (الجزء الثاني)، تقديم: أ.د.سهيل زكار، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2006.

ويهمنا بصفةٍ خاصة أمر الثلاثة الأوائل حيث لعب كل منهم دوره في العلاقات المملوكية – المغولية، أو المملوكية – الصليبية في الشام أو المملوكية – الإفرنجية. ولقد تباين تأثير كل من هذه الأطراف المغولية الثلاثة علي هذه العلاقات نظرًا لاختلاف درجة وتوقيت انتشار الإسلام بينها ونظرًا لطبيعة العلائق فيما بينهم.

ويكفي هنا دون الدخول في تفاصيل تطور انتشار الإسلام بين هذه الأجنحة الثلاثة أو تطور العلائق بينها[1] التذكرة بالأمور التالية:

1. مع بداية القرن الرابع عشر الميلادي وبالتحديد منذ العقد الأخير للقرن الثالث عشر الميلادي كانت الإيلخانية والقبيلة الذهبية قد تحولت إلي الإسلام وكانت الثانية أسبق من الأولى في التحول وخاصةً تحت تأثير حاكمهم الشهير بركة خان (1256م – 1267م/ 652هـ – 665هـ) وتلاهما مغول آسيا الصغرى في الدخول إلي الإسلام.
2. لعبت القبيلة الذهبية دورًا مزدوج الأبعاد في العلاقات الدولية الإسلامية في هذه المرحلة. فهي التي فتحت أراضي روسيا (633هـ – 635هـ) أي خلال العقدين الثالث والرابع من القرن الثالث عشر ميلاديًا، ومن ثم كان لها تأثيرها علي جذور تفاعل روسيا الحديثة بعد نشأتها مع

(1) محمود شاكر: التاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2. 1407هـ/ 1987م، ج4، ص 135 – 177.

- د.رجب محمد عبد الحليم: انتشار الإسلام بين المغول، دار النهضة العربية، بيروت، 1986.
- برتولد شبولد: العالم الإسلامي في العصر المغولي. ترجمة خالد أسعد عيسى، مراجعة وتقديم د.سهيل زكار، دار حسان. دمشق، 1402 – 1982، ص 19 – 104.
- توماس أرنولد: الدعوة إلي الإسلام. ترجمة د. حسن إبراهيم حسن، د. عبد المجيد عابدين، إسماعيل النحراوي، النهضة المصرية، القاهرة، 1970، ص 248 – 275.
- M. G. Hodgson: The Venture of Islam (University of Chicago Press. Chicago 1971. Vol II). p 410 - 417.

الإسلام. فمع دخول القبيلة الذهبية إلي الإسلام في أواخر القرن الثالث عشر ميلاديًا تكونت كدولة إسلامية تضم عدة إمارات وتسيطر علي الإمارات المسيحية الروسية وعلي أوروبا الشرقية (من بحر البلطيق إلي البحر الأسود ومن شبه جزيرة القرم وعلى طول حوض الفولجا وحتى وصلت إلي حدود مملكة النمسا وهددت مملكة ألمانيا) ولقد أضحت هذه المناطق - بعد ضعف وتفرق القبيلة الذهبية عواصم لخانات مسلمة مستقلة. والتي دخلت بعضها في مجال التنافسات العثمانية الروسية منذ القرن السابع عشر.

ومن ناحية أخرى، ساعدت القبيلة الذهبية المماليك في صدامهم الصريح مع الإيلخانيين نظرًا للعداء بين بركة خان زعيم القبيلة الذهبية وهولاكو ثم أباقة خان زعيم مغول فارس كما ساعد بركة خان بيبرس في حربه مع الإمارات الصليبية في الشام. وكان يعادي القوى والممالك الإفرنجية.

3. مثلت الدولة الإيلخانية أي مغول فارس (والتي أسقطت الخلافة في بغداد) العدو الرئيس للمماليك، واستمر الصدام بينهم وتكرر حتى بعد إسلامهم. وإن لم يصل إلي معارك حاسمة ومصيرية مثل عين جالوت. كذلك تعاون مغول فارس مع الصليبيين ومع الممالك الإفرنجية ضد المماليك ولقد انهارت دولتهم بعد أكثر من ثلاثة أرباع قرن من نشأتها.

4. أما المملكة المغولية الثالثة في آسيا الصغرى، فكانت في التأثير المباشر علي العلاقات الدولية للعالم الإسلامي إلا فيما يتعلق بحدث جلل وهام. وهي أنها كانت موطن تيمور لنك المغولي المسلم الذي أعاد توحيد المملكة بعد تفككها ثم اجتاح العالم الإسلامي مرة أخرى بعد ما يزيد عن المائة وخمسين عام من بداية زحف جنكيز خان وأبنائه. وبقدر ما

كان للزحفة المغولية الأولى آثارها العميقة المباشرة وطويلة الأجل، كما سنرى لاحقًا، بقدر ما كان أيضًا للزحفة المغولية الثانية أيضًا آثارها العنيفة علي توازن القوى الإسلامية وعلي العلاقات الإسلامية المسيحية.

خلاصة القول، إن القوى المغولية الثلاث كانت أعداء تتنازع علي حدود الأقاليم بينهم (بين مغول فارس وبين مغول آسيا الصغرى، وبين مغول فارس وبين مغول القبيلة الذهبية) كما تبنت سياسات خارجية متنافسة الأمر الذي أثر علي أنماط تفاعلاتهم مع المماليك والقوى المسيحية[1]، ومن ثم على أنماط التعارف الحضاري بين شعوب الجانبين.

5. نموذج "صدمة الغرب المباشرة: الحملة الفرنسية وبداية الهجمة الأوروبية الثانية على قلب العالم الإسلامي: من التعارف على الاستعمار أو مهمة الرجل الأبيض في التحديث، إلى التأرجح بين الإصلاح الرشيد والإصلاح الضال.

وماذا عن النهضة في ظل ضغط الاحتلال العسكري وضغط الوافد الثقافي؟

انظر في هذا الصدد: تأريخ الجبرتي وابن إياس وما يكشف عنه من رؤية للحملة الفرنسية باعتبارها العدو والموقف من مساندة العثمانية في مواجهتهم باعتبار العثمانيين حكامًا ظالمين وليسوا أعداءً:

كذلك انظر: قراءة كل من:

- أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية[2].
- طارق البشري: في المسألة الإسلامية المعاصرة[3].

---

(1) د. نادية مصطفى: العصر المملوكي، مرجع سابق، ص18 – 22.

(2) أبو الأعلى المودودي: نحن والحضارة الغربية، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، 1987.

(3) طارق البشري: سلسلة المسألة الإسلامية المعاصرة، 8 أجزاء، دار الشروق، القاهرة، 1999.

- نازك سبايارد[1].
- رضوان السيد[2].

إن هذه الرؤى الفكرية المعاصرة ترسم خريطة اتجاهات الفكر العربي والإسلامي في استجاباتها لصدمة الاحتكاك الحديث بالغرب في مراحل مختلفة ومناطق عدة من العالم الإسلامي وهي بهذا تقدم لنا قناة من قنوات حالة التعارف في ظل سياق دولي جديد.

والاهتمام بهذه الخرائط: تحديدًا وتحليلًا وتقييمًا خلال القرون الثلاثة الأخيرة كان محل بحث علمي منظم استهدف دراسة كيفية تفاعل الفكر الإسلامي والعربي مع قضايا وإشكاليات العلاقة مع الغرب خلال هذه القرون الثلاثة[3] حيث أضحى هذا الغرب جاذب الاهتمام ومصدر التحدي المولِّد للاستجابات، سواء باعتباره مستعمرًا أو باعتباره مصدرًا لعلم ومدنية، وباعتباره مصدرًا لتحدي معرفي وثقافي وعلى نحوٍ غير مسبوق في المراحل السابقة من العلاقات بين المسلمين والغرب وحيث تواجد الغرب، من جديد، على أرض المسلمين ولكن في أثوابٍ جديدة، على نحو كان لابد وأن ينعكس على طبيعة التعارف واتجاهه ونمطه وآثاره. ومن ثم، تولَّدت الأفكار والحركات والتيارات والخبرات تجاه هذا الغرب. انطلاقًا من درجة ما من المعرفة به. ولكن لأي درجة؟

وما قدر عمق المعرفة اللازمة لتوليد الاستجابة اللازمة التي تحقق الاستقلال والنهضة؟

هل تحقق تعارف حضاري رشيد من جانب دائرتنا الحضارية بالدائرة الزاهرة

(1) نازك سبايارد: الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة: (الصراع الفكري والحضاري)، مؤسسة نوفل، ط2، 1992.

(2) رضوان السيد: مراحل الخطاب الإسلامي في جوابه على التحديات خلال قرن، منبر الحوار، العدد 23 – 24 شتاء 1992.

(3) د. نادية مصطفى: العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

والمستعمرة لنا؟

أم ما تحقق هو تعارف ضال، إما وقع في براثن الانبهار أو وقع في براثن الرفض والانغلاق؟

وهنا، يجدر الإشارة إلى أحد الإسهامات في دراسة الاستشراق[1] والتي لم تكتف بنقد الاستشراق وفق التيار السائد التقليدي ولكن سعت لبيان المناطق المضيئة في بعض إسهاماته في دراسة "الشرق".

ومن ناحية أخرى، حاولت تقديم دفاع المستشرقين الجدد عن أنفسهم. وكذلك رأيهم في الحوار بين الشمال والجنوب، كما حاولت الإجابة- من خلال آراء استشراقية حديثة - على الأسئلة التالية؟

هل فهم المسلمون الغرب الحديث؟

هل فهموا أسباب قوته ومكامن ضعفه؟

لماذا لا يبذلون جهدًا علميًا منظمًا لتحقيق دراسة أعمق للغرب؟ لماذا ينتصر الخطاب الأيديولوجي على الخطاب الإبستمولوجي تجاه الغرب؟

ولقد تلخصت إجابات المستشرقين الأكاديميين وفق هذا المصدر في الآتي[2]:

"إذ إن من السهل على المستشرقين الأكاديميين أن يدينوا الضعف المنهجي أو نقص المعلومات لدى نظرائهم من المثقفين العرب والمسلمين. ومن السهل عليهم أن يدينوا التطرف الأيديولوجي لدى بعض المثقفين العرب، سواء كان هذا التطرف قوميًا أم إسلامويًا أم ماركسويًا، من السهل عليهم أن يعيبوا على مثقفينا، إفراطهم في النزعة الذاتية والتبجيلية. وعدم قدرتهم على اتخاذ مسافة ما بينهم وبين أنفسهم عندما يدرسون موضوعًا يخص تراثهم أو دينهم أو حاضرهم. من السهل أن يدينوا

(1) مجموعة باحثين: الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، مرجع سابق، ص5 - 16.

(2) المرجع السابق، ص15 - 16.

عدم تقيدهم بالمنهجية العلمية أو عدم قدرتهم على السيطرة عليها كما ينبغي.

ولكن الأمر الذي يبقى مشكلًا، ولا أدري إلى أيّ حدّ يوفّر أعذارًا لمثقفينا، هو أنهم مثقفون مسؤلون عن مجتمعات مضطربة، خائفة، يطحنها الجوع، مجتمعات مهددة بالنزيف الداخلي والحروب الأهلية، وأنهم ليسوا أساتذة ينعمون بكل أنواع الطمأنينة (المادية والمعنوية) في جامعات السوربون، وهارفارد، وبرنستون، وبرلين، وأكسفورد.. وإنما هم أساتذة في جامعات الرباط والخرطوم والقاهرة ودمشق وطرابلس الغرب، إلخ... هناك حيث يتعرض الأستاذ الجامعي لكل أنواع الهزات والخضات التي يتعرض لها مجتمعه، وحيث يبدو خائفًا على مصيره في كل لحظة. هناك حيث لا يجرؤ الباحث العربي على أن يقول كل ما يريد قوله كما يفعل زميله الأوروبي لأنه يظل خائفًا على منصبه ومصدر رزقه، هذا إن لم يكن خائفًا على حياته. كما أنه غير قادر دائمًا على مقاومة ضغط الشارع والأيديولوجيات التي تحتل الساحة والتي يصل ضجيجها إلى أبواب مكتبه".

إن هذه الإجابات الاستشراقية الجديدة لتبين جانبًا من قنوات التعارف الفكري المعرفي الأكاديمي الراهن بين "أهل الاستشراق الحديث" وبين أهل "الاستغراب" المأمول؟؟

6. نموذج التطهير الثقافي الراهن بعد عودة الاحتلال العسكري في العالم العربي والإسلامي مع بداية القرن الواحد والعشرين:

يُمثل احتلال أفغانستان 2001 ثم احتلال العراق 2003 حدثين ذا دلالة بالنسبة لدخول "التعارف بين الغرب والإسلام" في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، نقطة حرجة حيث اقترن الاحتلال العسكري بأدوات ثقافية وفكرية تتجه لشعبي الدولتين وشعوب العالم العربي والإسلامي برمته. وانبثقت هذه الأدوات من إطار أوسع وهو ما سمى "استراتيجية الحرب الأمريكية والعالمية على الإرهاب" التي

ضفرت بين أدوات الحرب والدبلوماسية وبين تغيير العقول والقلوب من خلال عمليات متعددة تتجه للشعوب أساسًا. وقد أفرز هذا السياق التاريخي خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين (وكامتداد للعقد الأخير من القرن العشرين) لقطات عدة ومتراكمة، اختلف المراقبون والمحللون في تفسيرها؛ هل هي مؤشر على عداء حضاري أم هي مؤشر على توظيف بارع للديني والثقافي لتحقيق مصالح استراتيجية منها المادي وغير المادي، أم أنها مؤشر على ما أضحى عليه الجدل بين الجانبين الحضاري والسياسي التقليدي.

ومن اللقطات ذات المغزى تلك المتصلة بما أسماه "إدموند بيكر" في كتاب شارك في تحريره بهذا الصدد "التطهير الثقافي في العراق"[1].

وفي هذا، يصف المترجم الحرب التي تلت الغزو العسكري الأمريكي بالحرب الحضارية[2] والتي تهدف محو الذاكرة الثقافية أو اغتيال العقل الفاعل لشعب من الشعوب مع كل ما يرتبط بذلك العقل من كوادر بشرية ومنجزات فكرية وأبنية ومؤسسات. والحرب الحضارية التي يتحدث عنها المترجم هي حرب على حضارة تستهدف تصفية الوجود المعنوي للخصم الذي تمت هزيمته عسكريًا حتى يسهل تشكيله بعد ذلك. والحرب الحضارية على العراق بهذا المعنى لها سوابق تاريخية ممتدة سواء في التاريخ البعيد (في ظل نماذج الاسترداد السابق عرضها) أو في ظل سوابق أكثر معاصرة مثل ما حدث في البوسنة والصراع العربي - الإسرائيلي مستهدفًا تدمير عناصر الذاكرة البشرية والمادية.

ومن ثم، فإن الكتاب يذخر بالوقائع والتفاصيل المتصلة بدلالة العدوان على

(1) ريموند بيكر، طارق إسماعيل، شيرين إسماعيل (محررون): التطهير الثقافي.. التدمير المتعمد للعراق، ترجمة: د. محمد صفار، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2010.

(2) انظر في هذا المفهوم:

- د. المهدي المنجرة: الحرب الحضارية الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1995.

تاريخ العراق وذاكرته الجمعية، التراث الأركيولوجي، قتل الذاكرة الجمعية، قتل الطبقة المثقفة والأكاديميين، تطهير السجلات، القتل أو التهجير أو الفرار، تطهير العقول، الضحايا من الأقليات.

خلاصة القول بعد هذا المحور الثاني: إن النماذج التاريخية التي يضمها المحور إنما تعكس مداخل وآليات ومناطات متنوعة جرى التعارف حولها ومن خلالها. ومثلها مثل نماذج المحور الأول "الكلية" تعكس التقابل بين خصائص نموذجين معرفين حضاريين، إسلامي وغربي مسيحي، وهذه المقابلة تمتد عبر التاريخ ومن خلال مراحل مختلفة من حيث سياقات الحرب أو الدبلوماسية.

كما أنها ذات امتدادات، حديثة ومعاصرة وراهنة، إلا أن هذه النماذج وعكس نماذج المحور الأول، فهي ليست أفقية كلية ممتدة، ولكنها نماذج تتصل بسياق زمني ومكاني محدد ناهيك عن اتصالها بقضايا محددة هي مناط التعارف، مهما كان نمطه.

محاور أخرى مقترحة:

وأخيرًا، وإلى جانب نماذج المحورين السابقين، ذوي الصلة المباشرة لسياقات حربية عسكرية ودبلوماسية بين شعوب الحضارتين الإسلامية والغربية، فإنه يمكن التفكير في محورين آخرين يحتاجان إلى رصد وتحليل نماذجهما للتعارف بين شعوب هاتين الحضارتين.

واكتفي هنا برسم خريطة هذه النماذج ومحتواها على النحو التالي:

المحور الثالث: التعارف وتشكيل الهويات في ظل تجديد القوة الإسلامية الفاتحة: من هيمنة الدولة العثمانية إلى سقوطها.

وهنا، يمكن رصد النماذج التالية:

1. نموذج التعارف في ظل الامتيازات للأجانب ونموذج المراسلات

الدبلوماسية والمعاهدة من موقع القوة العثمانية (القرنين السادس عشر والسابع عشر)، ثم نموذج التعارف في ظل نفس هذه الأنماط ولكن في إطار الضعف والتراجع العثماني (القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)[1].

2. نموذج تشكل الهوية الأوروبية في ظل تحدي الفتوح العثمانية من الشرق[2].
3. نموذج أزمة العلمانية وتحديات مراجعة الهوية الأوروبية في ظل إشكاليات: التعددية الثقافية، الاندماج، المواطنة الناجمة عن تزايد الوجود المسلم في أوروبا والولايات المتحدة خلال القرن العشرين. وتتعدد محطات اختبار آثار هذا الوجود المسلم، ومن أشهرها ما يتصل بالحجاب والمآذن، والإرهاب[3].

المحور الرابع: نماذج من الصور والرؤى المتبادلة بين أعلام الفكر الإسلامي، وأعلام الفكر الاستشراقي القديم والحديث عن مسارات تطور التعارف المعرفي والفكري (الخصائص المقارنة بين الحضارتين الإسلامية والغربية ومن خلال الرؤى عن قضايا الجهاد والحداثة والديمقراطية والمدنية والتنمية... إلخ).

(1) د. نادية مصطفى: العصر العثماني، مرجع سابق.

(2) في هذا الصدد انظر:

- Tomaz Mastna: Islam And Creatian Of European Identity. University Of Westminster. 1994.

(3) انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى (محرر): الهوية الإسلامية في أوروبا: إشكاليات الاندماج قراءة في المشهد الفرنسي، أعمال الندوة التي عقدت في 18 - 19 فبراير 2004، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد، 2005.

- أعمال ندوة «المسلمون في أوروبا: قراءة على ضوء المشهد السويسري»، 27 يناير 2010، (في): د. نادية محمود مصطفى ود. سيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، وسام الضوينى (مراجعة)، "أزمات حوار الثقافات والأديان»، سلسلة ندوات الموسم الثقافي (5)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، القاهرة، 2010 ص471 - 530.

ومن هذه الصور المتبادلة نذكر وجهي العملة التالية: من ناحية الرؤى المقارنة لكل من برنارد لويس، مجيد خدوري، توماس أرنولد، مارسيل بوازار، رودولف بيترز، ومن ناحية أخرى رؤى إسلامية حول كيفية تطور استجابات الفكر والحركات الإسلامية للتحديات الغربية الحديثة[1].

■ **خلاصة القول: بعد القراءة في هذه النماذج التاريخية:**

أنه يمكن الإشارة إلى الأبعاد الثلاثة التالية:

من ناحية: أن تناول "التعارف" تأصيليًا أو كعملية لا يمكن أن يكون مرسلًا فلابد من تحديد السياق، والمجال والقضية. ذلك لأنه من الخطورة التعميم في المقولات عن آثار التاريخ على تشكل الصورة النمطية المتبادلية. فإذا كان لا يمكن إنكار هذه الصور، فلا يمكن أيضًا قبول الدعوة إلى تجاوزها كما لو لم تكن قائمة أصلًا؛ ولذا فنحن في حاجة إلى رصد النماذج التاريخية المتنوعة والقراءة المقارنة في دلالاتها التاريخية والراهنة، دون الوقوع في خطيئة إعادة قراءة أو كتابة التاريخ وفق رؤى محددة.

وهذه القراءة في النماذج التاريخية لابد وأن تبحث عن مجالات التعارف وسبله وآلياته وكذلك وظيفته.

فلقد تبين لنا من النماذج المقدمة عاليًا، على سبيل المثال، أن من مجالات التعارف: التجارة والدعوة، وتبادل الأفكار والمعارف وتبادل الصور، والتعارف بين المعتدي والمعتدى عليه. أما عن سبل التعارف فلقد تبين لنا، أنها تتغير بتغير الزمان والمكان، وأنها طريق ذو اتجاهين من حيث المكاسب والمزايا أو الخسائر والقيود، وإن التعارف البشري لا يمنع الجهاد العسكري ولا ينقطع خلال هذا الجهاد، كما أن العلماء يلعبون دورهم في هذا التعارف إلى جانب أدوار أصحاب الحركة. وأخيرًا فإن وظيفة دراسة نماذج التعارف. هي اكتشاف أن الاختلاف بين

---

(1) انظر: د. نادية مصطفى: العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق.

رؤى العالم والنموذج المعرفي يلعب دوره في نمط التعارف. والأهم هو أن إدراك الذات الحضارية وثوابتها، يتأكد من خلال عمليات التعارف، ويصبح هذا الإدراك من عدمه منطلقًا إمَّا لمقاومة حضارية أو خضوع حضاري أو استلاب حضاري.

إلى جانب التعارف بين الحضارات، فإن التعارف يمتد أيضًا إلى الثقافات التي تنتمي لنفس الحضارة. ومما لا شك فيه، أن نماذج التعارف بين أقوام وشعوب وثقافات الحضارات العربية الإسلامية الجامعة لا تقل أهمية عن نماذج التعارف بين الحضارات إلا أنها لابد وأن تنطلق من مقولات وافتراضات أخرى. فما هي؟ وكيف نختبر هذه النماذج؟ وما القواعد العامة التي يمكن استخلاصها؟ وما أوجه الاختلاف مع نظائرها بالنسبة للتعارف بين حضارات مختلفة؟

وأكتفي هنا بالأمور التالية:

- إن النماذج التاريخية للعلاقات بين شعوب وأمم وثقافات الحضارة العربية الإسلامية تتنوع باختلاف السياق الحضاري الشامل: قوة أو ضعفًا وحدة أو تجزئة، فتوحًا أو استعمارًا.
- إن النماذج التاريخية للعلاقات بين الأقوام التي كونت أركان الأمة تاريخيًا، تقدم دلالات واضحة ومهمة لابد من دراستها ومقارنتها في سياقات متنوعة لنعرف هل التعدد والتنوع في ذاته موجبًا للصراع؟ أم أنه محرك لتدافع وفق طبيعة الأطر القائمة؟، هذه الأقوام هي: العرب، والترك والفرس.
- إن تجديد الوعي الحضاري للأمة يستوجب الاهتمام بهذا النمط من التعارف، فالتعارف البيني مثل الحوار البيني من أهم الشروط المسبقة للتعارف والحوار مع الآخر[1].

(1) من الدراسات المعاصرة التي اهتمت بهذا المجال من منظور حضاري إسلامي انظر:
- د. نادية محمود مصطفى، د.باكينام الشرقاوي (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد (تحرير ومراجعة): إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج (رؤى مصرية وإيرانية)، مركز

ومن ناحية ثالثة:

أن النماذج التاريخية لا تكتسب أهميتها لذاتها، ولكن بقدر القدرة على التدبر في دلالاتها بالنسبة للأوضاع الراهنة التي تمر بها الأمة العربية والإسلامية، وخاصة في ظل ثورات الشعوب العربية، التي تقدم نموذجًا تاريخيًا يقتضى الرصد والتدبر.

الحمد لله

القاهرة – 4 مايو 2011

الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة، القاهرة، 2009.

– د. باكينام الشرقاوي، د. نادية مصطفى (تنسيق وإشراف)، أسامة مجاهد (تحرير ومراجعة)، تركيا جسر بين حضارتين، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ومؤسسة أبانت للحوار بتركيا، 2012.

– د.إبراهيم البيومي غانم، د. باكينام الشرقاوي (محرران): أعمال مؤتمر: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن» (أكتوبر 2009)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، جامعة الدول العربية، مركز النيل، القاهرة، 2011.

– د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف): أ. محمد كمال محمد (مراجعة وتحرير): ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (أعمال دورة التثقيف الحضاري الرابعة 2008)، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، القاهرة، 2010.

وفيما يتصل بنماذج التعارف التاريخية بين هذه الشعوب يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى المصادر التالية:

– د. سيار الجميل: العرب والأتراك... الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

– د. وجيه الكوثراني، الفقيه والسلطان: دراسة في تجربتين تاريخيتين: العثمانية والصفوية – القاجارية. منشورات المركز العربي الدولي، القاهرة، 1990.

– العلاقات العربية الإيرانية، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1993.

– مجموعة باحثين: العلاقات العربية – الإيرانية: الاتجاهات الراهنة وآفاق المستقبل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001.

تطور وضع المرأة في تاريخ الإسلام: ودلالات وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي الراهن(*)

مقدمة:

إن الحديث عن أبعاد دراسة تطور وضع المرأة المسلمة في التاريخ الإسلامي في هذه الدراسة ليس مجرد حديث تاريخي أو تأريخي، ولكن هو مكون من مكونات عملية منهاجية متكاملة تتضافر فيها الرؤية التأصيلية مع التحليل التاريخي انطلاقًا من تشخيص الواقع وتحديد متطلباته وسعيًا نحو استشراف المستقبل، كل ذلك من أجل بلورة رؤية

(*) بحث مقدم لمؤتمر: "المرأة عبر التاريخ الإسلامي من زمن البعثة النبوية إلى العهد العباسي"، يزد- إيران (17 - 18 نوفمبر 2007، 9 - 10 ذي القعدة 1428 هـ) وللنشر في العدد 127(يناير - فبراير - مارس 2008) من مجلة المسلم المعاصر.

ولـ د. نادية مصطفى دراسات عدة حول أوضاع المرأة من منظور حضاري:

- الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات، (في): مجموعة باحثين: المرأة وتحولات عصر جديد، وقائع ندوة دار الفكر في أسبوعها الثقافي الثالث، دار الفكر، دمشق، 2002.
- قضايا المرأة.. من وطنية المنطلقات إلى عولمة الأجندات، موقع إسلام أون لاين، 4/ 8/ 2003.
- المرأة على خريطة العلاقات الدولية، بحث مقدم إلى: «مؤتمر المرأة في مجتمعاتنا على خلفية أطر حضارية متباينة»، جامعة عين شمس: كلية الآداب قسم الاجتماع مع مركز الدراسات المعرفية، 14 - 16نوفمبر 2006.
- حول أصول وقواعد دور نهضوي للمرأة: قراءة من منظور حضاري إسلامي في خبرات التاريخ الإسلامي وتقييم مشروعات نهضة الأمة، دراسة مقدمة إلى مؤتمر «المرأة ونهضة الأمة»، الكويت، وزارة الأوقاف الإسلامية، 29 - 30/ 3/ 2010.
- الدكتورة بنت الشاطئ: شاهدة عصر، في: أ.د. منى أبو الفضل، أ.د. أماني صالح، أ.هند مصطفى (تحرير وإشراف)، بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟ .. مدارسة في جينيولوجيا النخب الثقافية، القاهرة، جمعية دراسات المرأة والحضارة، رواق زهرة منى، جامعة قرطبة، 2010.

كلية عن كيفية تغيير وضع المرأة وفق منظور حضاري إسلامي. وهو منظور- كما سنرى- يتخطى مجرد المواقف والتحليلات الجزئية لقضايا محدودة ويتجاوزها إلى تقديم رؤية كلية نقدية وبنائية لتاريخنا- الفقهي، السياسي، الاجتماعي- وليس رؤية اعتذارية دفاعية عن شريعة الإسلام أو عن بعض مراحل تاريخه. ومن ثم فإن هذه الدراسة تنقسم إلى جزأين: أولهما يشرح دوافع اهتمام العلوم الاجتماعية الحديثة بكلٍّ من دراسة التاريخ الإسلامي ودراسة المرأة في المرحلة الراهنة من تطور وضع الأمة الإسلامية في النظام الدولي، ومن ثمَّ كيف تفرض مقتضيات فقه الواقع الراهن البحث في وضع المرأة في التاريخ الإسلامي، وموضع هذا البحث من منظور حضاري إسلامي. وهو منظور ليس لقضية المرأة فقط باعتبارها قضية دولية ولكن أيضًا لوضع الأمة برمته في النظام الدولي.

الجزء الثاني من الدراسة:

ينتقل إلى الإشكاليات المنهاجية لدراسة وضع المرأة في التاريخ الإسلامي وخريطة نماذج هذه الدراسة ودلالاتها وعوامل تفسير تطور وضع المرأة عبر التاريخ الإسلامي، وأخيرًا: كيفية النظر- على ضوء كل ما سبق- إلى أبعاد ومآلات الوضع الراهن وإمكانيات تغييره.

الجزء الأول:

لماذا دراسة المرأة في التاريخ الإسلامي؟: مقتضيات فقه الواقع وإشكاليات وضع المرأة والأمة الإسلامية في النظام الدولي:

التاريخ، المرأة، مجالان أساسيان حازا جانبًا مهمًا من اهتماماتي الأكاديمية، ومن منطلق تخصصي في العلاقات الدولية.

1 - فمن ناحية: كان التاريخ الإسلامي الدولي مجالًا لدراستي في نطاق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام[1]: سواء على المستوى التنظيري[2]، أوعلى

(1) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام،: المعهد العالمى للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996، 12 جزء.

(2) د. نادية محمود مصطفى: دوافع وأهداف ومنطلقات المشروع (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف

مستوى عصور التاريخ الإسلامي المتعاقبة[1]، أو على مستوى الامتدادات التاريخية لقضايا إسلامية دولية معاصرة (وعلى رأسها قضايا التحولات الإقليمية والعالمية ومناطق الصراع المسلح[2]). وبصفة عامة، فإن التاريخ احتل مكانة أساسية في دراسة العلاقات الدولية (وفق المناهج التقليدية) وتجدد الاهتمام به في المرحلة الراهنة من دراسة العلاقات الدولية في ظل نقد الوضعية والسلوكية[3].

وإذا كانت بعض التوجهات العلمانية في هذا المجال الدراسي قد عادت للاهتمام بالتاريخ من منظورات مختلفة[4]، فإن دارس العلوم الدولية من رؤية إسلامية يجد ابتداءً أن التاريخ- تاريخ الإسلام والمسلمين- إنما هو من صميم الدراسات النظرية والتطبيقية؛ ذلك لأن التاريخ بالنسبة له ليس ماضاوية أو تراثية انغلاقية ولكنه، وكما يقول علماء تاريخ الإسلام[5]، ساحة للتدبر والعبر وفهم سنن الله في الكون والإنسان والاجتماع.

وتحرير): المقدمة العامة للمشروع، المرجع السابق، الجزء الأول.

- د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي، (في): المرجع السابق، الجزء الخامس.

(1) د. نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي: من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية، (في): المرجع السابق، الجزء التاسع.

- د. نادية محمود مصطفى: العصر العثماني: من القوة إلى بداية المسألة الشرقية، (في): المرجع السابق، الجزء العاشر.

(2) مثل الدراسات حول: التطور في وضع المنطقة العربية في النظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة، أزمة الخليج الثانية والنظام الدولي، التحولات في آسيا الوسطى بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، الصراعات في البلقان والشيشان بعد نهاية الحرب الباردة.

(3) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي ...، (في): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(4) انظر على سبيل المثال:

J. Lewis Gaddis: International Relations theory and the end of cold war. International Security. Vol 7. No. 3. Winter 19921993/.

(5) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي ...، مرجع سابق.

كما أنه كما يقول أيضًا عقلاء علماء العلاقات الدولية[1]: إن التاريخ هو معمل لاختبار الافتراضات أو لاكتشاف الأنماط المتكررة من التفاعلات كأساس لاستخلاص القواعد والقوانين الحاكمة أو المفسرة للظاهرة الدولية في تطورها.

وإذا كانت منهاجية كلٍ من الجانبين: علماء تاريخ الإسلام المسلمين من ناحية، وعلماء العلاقات الدولية الغربيين الذين جددوا الدعوة للاهتمام بدور التاريخ في دراستها من ناحية أخرى، تختلف إحداها عن الأخرى، فإن دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي مقارن مع المنظورات الأخرى (التي وظفت التاريخ) لابد وأن تختلف بدورها عن منهاجية كل من هذين الجانبين، فهي ليست بدراسة تفاصيل (التاريخ الإسلامي) ذات المنهاجية الجزئية[2] أو دراسة التفسير الإسلامي للتاريخ من رؤية أحادية (قدرية)[3]، كما أنها ليست أيضًا بدراسة لأنماط التطور المادي فقط عبر التاريخ وفق الرؤى الغربية لدارسي تطور النظم الدولية[4] أو وفق رؤى المدارس الغربية المختلفة لتفسير التاريخ[5].

ومن ثم، فإن منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية يهتم بالتاريخ الإسلامي في تفاعله مع التاريخ الغربي إنما يجمع بين أمرين يعالجان نقص المنهاجية في المجموعتين المشار إليهما[6].

---

(1) المرجع السابق.

(2) انظر نقدًا لهذه المنهاجية وتصورًا لمنهاجية كلية لتوظيف التاريخ في: المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) انظر تصنيفًا وشرحًا تفصيليًا في:

J. Lewis Gaddis: op. cit.

(5) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي ....، مرجع سابق.

(6) انظر محصلة دراسات وتدريس بين منظورات علم العلاقات الدولية وتوظيفها للتاريخ (وغيره من الأبعاد) مقارنة بمنظور إسلامي في هذا الحقل (في): د. نادية محمود مصطفى: إشكالية البحث والتدريس في العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن (في): د. عبد الوهاب المسيرى (إعداد وتحرير): أعمال المؤتمر الدولي الثاني للتحيز: مسارات متنوعة في المعرفة وحوار الحضارات، القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، جامعة القاهرة، ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة (2007)، تحت الطبع.

أولهما: تخطيَ التفاصيل والجزئيات إلى الكليات والأنماط، بالاستعانة بأدوات تحليل العلوم الاجتماعية الحديثة، وثانيهما: تخطى المادية المفرطة في تفسير تطور أنماط العلاقات والتفاعلات وفي تفسير التحولات العالمية الكبرى بالاستعانة بالأبعاد القيمية (الدينية- الثقافية) إلى جانب الأبعاد المادية وبالتركيز بصفة أساسية على قضيتين كُبرَيين في تاريخ الإسلام الدولي: قضية وحدة الأمة وكيفية انتقالها إلى التعددية ثم التجزئة، وقضية الجهاد والعلاقة مع الآخر. وكيفية انتقالها من الدعوة والفتح إلى الدفاع والوقوع تحت الاستعمار ثم الاستقلال في ظل التبعية.

بعبارة موجزة، فإن فهم وضع الأمة الإسلامية في ظل النظام الدولي، وسعيًا لاستشراف المستقبل من أجل التغيير، لا ينفصل عن فهم تطور هذا الوضع تاريخيًا من ناحية، وعن فهم عوامل وقوى التأثير والتحدي والتهديد الحالية من ناحية ثانية، وعن فهم خريطة مشاكل وقيود الوضع الراهن وفرصه وإمكانياته من ناحية ثالثة. كل ذلك بعد أن أضحت الأمة الإسلامية- عقب عدة تطورات عبر العقود الثلاثة الماضية - في قلب التفاعلات الدولية وخاصة منذ نهاية الحرب الباردة وبعد الحادي عشر من سبتمبر بصفة خاصة[1].

2 - وعلى صعيد آخر: قفزت دراسات المرأة قفزة نوعية خلال العقود الثلاثة الماضية، لتصل إلى ذروتها في عصر العولمة. كما أضحت قضية المرأة قضية دولية ذات أولوية على أجندة قضايا حقوق الإنسان ومداخل التغيير الاجتماعي والتنمية المستدامة وخاصة في العالم الإسلامي.

ونشر مزيدا ومنقحًا (في): أحمد فؤاد باشا وآخرون: المنهجية الإسلامية (الجزء الثاني)، مركز الدراسات المعرفية القاهرة، دار السلام، 2010.

(1) د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للأمة الإسلامية (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتقديم): الأمة في قرن، عدد خاص من حولية: أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، القاهرة، 2001، الكتاب السادس: تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل.

وعبر عقودٍ ثلاثة، ووصولًا إلى زخم العولمة، أضحت الأبعاد الدولية لقضية المرأة محلًا للجدال بين منظورات ورؤى متنوعة، إسلامية، نسوية، وغيرها. وتعددت أبعاد هذا الجدال حول أسباب أوضاع المرأة المسلمة الراهنة، وحول سبل تغيير هذه الأوضاع ووجهة هذا التغيير[1].

وفي قلب هذا الزخم برزت الإشكاليات المتعلقة بوضع المرأة في الإسلام وبتطور وضعها عبر التاريخ الإسلامي، ومن ثم تبلورت الإشكالية الشهيرة عن كيفية تفسير الفجوة بين وضع المرأة في الإسلام (الأصول) وبين ما حاق بوضعها من تدهور؟ وهل شهدت عصور الازدهار الحضاري الإسلامي ازدهارًا لوضع المرأة، وما هي مؤشراته؟ وما أسباب التدهور الذي حاق به بعد ذلك؟ بل وما العلاقة بين هذا التدهور وبين ما آل إليه وضع الأمة برمته في عصور التراجع؟

ومما لاشك فيه أن الأدبيات التي تعاملت مع هذه الأسئلة لا يمكن حصرها في هذا الموضع، ولكنها مثلت واحدًا من ثلاثة اتجاهات: أحدها المهاجم لوضع المرأة في الإسلام باعتباره دينًا ذكوريًا أرسى حضارة متحيزة ضد المرأة، ويمثل هذا الاتجاه التيار العلماني والنسوي التقليدي[2]، ويجد هذا الاتجاه أسانيد ومبررات فكرية وعملية له سواء في واقع المرأة المسلمة المتدهور الراهن أو في جانب من الفقه الإسلامي التقليدي الذي قدم رؤية شديدة المحافظة عن المرأة باعتبارها رؤية الإسلام.

والاتجاه الثاني: هو الإسلامي التأصيلي التجديدي، الذي انطلق من الأصول

(1) د. أماني صالح: حالة المرأة في العالم الإسلامي، أمتي في العالم (حولية قضايا العالم الإسلامي): العدد الثاني، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، 1999.

- د. نادية محمود مصطفى: الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة بين التحديات والاستجابات (في) مجموعة مشاركين، المرأة وتحولات عصر جديد، دار الفكر، دمشق، 2002.

(2) انظر على سبيل المثال: فريدة النقاش: منزلة المرأة بين الفكر الديني والفكر الفاسفي، (في): المرجع السابق.

مقدمًا رؤية تأصيلية تبرز حقوق المرأة في الإسلام، استجابة للتحديات ودحضًا للاتهامات المتولدة من الاتجاه الأول[1].

والاتجاه الثالث: هو الإسلامي من مدخل اجتماعي سياسي، والذي انطلق من رؤية حضارية أكثر اتساعًا من الرؤى الفقهية سواء التقليدية أو الحديثة. وهو الاتجاه الذي تناول وضع المرأة المسلمة من رؤية نقد ذاتي. ولكنه يستمسك في نفس الوقت بالمرجعية الإسلامية مقارنة بمرجعية الأمم المتحدة، ومن ثم بإمكانية التغيير من منظور حضاري إسلامي وليس من منظور نسوى علماني[2].

3 - إن الاستعراض السريع السابق لخريطة صعود دراسة كل من "التاريخ الإسلامي"، والمرأة"، يستوجب تلقائيًا التساؤل التالي: ما الرابط بين هذين البعدين؟ وتتلخص الإجابة في عبارة وجيزة ورصينة هي شعار جمعية دراسات المرأة والحضارة، وهي من نحت أ.د. منى أبو الفضل- رئيسة هذه الجمعية وأستاذ النظرية السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم

(1) انظر على سبيل المثال:
- عبد الحليم أبو شقة: موسوعة تحرير المرأة في عصر الرسالة (دراسة جامعة لنصوص القرآن الكريم وصحيح البخاري ومسلم)، ط1، دار القلم، القاهرة، 1990.
- د. محمد عمارة: التحرير الإسلامي للمرأة: الرد على شبهات الغلاة، دار الشروق، القاهرة، 2002.

(2) انظر على سبيل المثال:
- د. منى أبو الفضل (إشراف وتقديم): المرأة العربية والمجتمع في قرن، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، لبنان، 2001.
- د.أماني صالح: المرأة المسلمة بين قرنين: الإنجازات والتحديات (في) د. نادية محمود مصطفى(إشراف وتقديم): الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار الشروق الدولية، القاهرة، 2001، الكتاب الثاني (خبرة العقل المسلم: خبرات وتطورات وحوارات).
- مجموعة مشاركين: تحرير المرأة في الإسلام، (أعمال المؤتمر الذي نظمته اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل، ودار القلم وعقد في جامعة الأزهر: فبراير 2003)، دار القلم، القاهرة، 2004.
- د. علي ليلة (تحرير وإشراف): المرأة في مجتمعاتنا على ساحة أطر حضارية متباينة، أعمال المؤتمر الذي نظمه قسم الاجتماع- جامعة عين شمس ومركز الدراسات المعرفية في نوفمبر 2006، القاهرة، (تحت الطبع).

السياسية، جامعة القاهرة- والمؤصلة لمفهوم المنظور الحضاري في العلوم السياسية، وفي مجال دراسات المرأة بصفة خاصة. وهذه العبارة هي: "الأم والأمة صنوان وما بينهما وثاقه يشد الأصل إلى الفرع، وعلى منواله تنسج العمارة التي هي روح الحضارة"[1].

وتقع هذه العبارة في قلب منظور حضاري لتشخيص وتفسير ومعالجة مشكلات المرأة دون انفصال عن المجتمع والأمة. وهو المنظور الذي يقوم على أن قضية المرأة لم ولن تنفصل عن قضية الأمة عبر تاريخها. وما تعاقب عليها من إنجازات ثم تحديات وتهديدات داخلية وخارجية. ولذا، فإن مراجعات تاريخ قضية المرأة هي مراجعات في تاريخ الأمة من زوايا مختلفة ومتنوعة. ومن ثم، فإن مداخل تغيير وضع المرأة لا تنفصل عن مداخل تغيير وضع الأمة الراهن برمته، فعلى سبيل المثال: إذا كان الجدال الفكري والسياسي حول سبيل الإصلاح في الأمة يطرح إشكاليات العلاقة بين الإسلام وكل من الديموقراطية وحقوق الإنسان، والتسامح والتطرف، والجهاد- الإرهاب- المقاومة، التخلف والتنمية، التغيير الاجتماعي والثقافي، فإننا نجد أن المرأة يتم استدعاء دراستها منفصلة عن هذه السياقات في حين أن قضية المرأة- من منظور حضاري - تقع في قلب هذه السياقات ولا يمكن فصلها عنها.

ومن ناحية أخرى، نجد أن التاريخ يتم استدعاؤه- من مداخل مختلفة - وبإثارة إشكالية العلاقة بين الأصول وبين التاريخ وبين الواقع لدرجة دفعت للتساؤل: كيف يمكن أن يصبح التاريخ حكمًا على النص؟ ولماذا توجد الفجوة بين النص والواقع، وكيف يمكن تفسيرها؟

وهذا الاستدعاء للتاريخ وتلك الإثارة لتلك الإشكالية تختلف حولها منظورات دراسة أوضاع المرأة.

4 - إذن ما هي خريطة هذه الأوضاع الراهنة للمرأة؟ وكيف تمثل مرآة لأوضاع

(1) انظر التعريف بالجمعية ASWIC: منطلقاتها وأهدافها وإطارها الفكري وأنشطتها والنشرات العلمية الصادرة عنها، على موقع الجمعية على الرابط:

muslimwomenstudies.com/aswic///:http

الأمة سواء عند تفسيرها أو تحديد سبل علاجها؟ وكيف يفيد التاريخ في دراستها؟

يمكنني على ضوء خبرة عقد (1997 - 2007) من البحث والنقاش والحوار حول المرأة وبصفتي أستاذة علاقات دولية، أن أرسم خريطة وضع المرأة المسلمة على شبكة العلاقات الدولية للأمة الإسلامية. وتتضمن هذه الخريطة المحاور التالية[1]:

أ) المرأة والصراعات المسلحة:

- حماية المرأة ذريعة من ذرائع التدخل العسكري (في مثل: أفغانستان، دارفور)
- المرأة أداة من أدوات تنفيذ أهداف الحروب: الاغتصاب كعملية منظمة ومقصودة (البوسنة والهرسك): اغتصاب أمة وحضارة ومنظومة قيم.
- المرأة الاستشهادية: في فلسطين في ظل الاحتلال الاستيطاني.
- المرأة والمقاومة في لبنان.
- المرأة وأشباه الحروب الأهلية في ظل الاحتلال: (أفغانستان، العراق).
- المرأة وإعادة بناء الدول الممزقة (كوسوفا، العراق، أفغانستان، الشيشان،...).

ب) المرأة وتقنين مبادئ العولمة بواسطة الأمم المتحدة:

الاتفاقات والمعاهدات الدولية أسلوب من أساليب التدخل الخارجي في عملية التغيير المجتمعي والثقافي تحت شعارات الحرية والمساواة (حقوق الإنسان).

في مقابل العنف القسري ضد حقوق المرأة: الحجاب في فرنسا وتونس وتركيا، وتوظيف ما يسمى المسلمات المضطهدات ... الشاهدات سلبًا على حكم الإسلام.

ج) المرأة في المجتمع المدني العالمي:

---

(1) د. نادية محمود مصطفى: المرأة على خريطة العلاقات الدولية بين منظورات حضارية مقارنة، (في): د.علي ليلة (إشراف وتحرير)، المرأة في مجتمعاتنا على ساحة أطر حضارية متباينة...، مرجع سابق.

المرأة وحركات مناهضة العولمة، المرأة والعمل التطوعي ضد الفقر والعنف، الإيرانية الحاصلة على جائزة نوبل، الاهتمام العالمي بـ"الداعيات الجدد" من الفنانات المعتزلات، المرأة والوقف.

د) المرأة في حوار الأديان وحوار الثقافات:

حقوق المرأة في الإسلام والشبهات حولها ومقارنة بين وضع المرأة في العالم الإسلامي (مقابلة بين معنى التقدم وبين شبكات الإتجار بالمرأة في الإعلان والدعاية والفنون، ومقابلة أخرى بين أنماط وأسباب العنف الذي تتعرض له المرأة في الشرق والغرب).

هـ) المرأة وعملية التجديد المطلوب في الخطاب الدينى وفي الخطاب العلمانى على حد سواء:

إمامة المرأة المسلمة، نسب أبناء الزواج العرفي أو العلاقة غير المشروعة، زواج المسيار، تنصير المسلمات وإسلام المسيحيات.

و) المرأة في النظريات ساحة لاستكشاف دلالة الأنساق المعرفية المتقابلة: بين نظريات النوع والمنظور الحضاري والنسوية الإسلامية وبين النظرية النسوية للعلاقات الدولية.

توضح الخريطة السابقة ملامح من واقع الأمة الإسلامية على صعيد الفكر الدولي والحركة الدولية على حد سواء. وإذا بحثنا في تفاصيل بنود هذه الخريطة يتضح لنا بروز وضع المرأة بين التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية في ظل صعود خطورة التحديات الخارجية ذات الأبعاد الثقافية- الحضارية (في تفاعلها وتشابكها مع نظائرها السياسية والاقتصادية والعسكرية) وهي التحديات التي تبين قدر ما أضحى عليه حجم ونوع الاختراق الخارجي. وجميع هذه المشاكل والتحديات تطرح جدلًا بين المنظورات الحضارية المتقابلة (العلمانية والإسلامية) وهو جدل يستدعي- كما سبق القول: التاريخ، وإشكالية العلاقة بين النص والتاريخ والواقع، وذلك عند تناول

القضايا الفرعية المنبثقة عن محاور هذه الخريطة. وهي قضايا تتصل بوضع المرأة كإنسان في سياقها الأسري والمجتمعي. ويمكن تصنيفها إلى الفئات التالية:

الحقوق: حق التعليم، العمل، الولاية، القضاء.

الواجبات: الجهاد، الوقف والعمل التطوعي، المشاركة السياسية.

التحديات: العنف، التنصير، التهميش، الإتجار بالجسد.

كذلك بالطبع هناك من القضايا التي تتصل بصفتها امرأة مثل: النكاح، الطلاق، الميراث، الشهادة، القوامة، والضرب.

ومجموعتا القضايا هذه - المرأة كإنسان والمرأة كنوع - تعرضت أحكام ومواقف الشريعة الإسلامية منها إلى كثير من النقد والتشكيك والتفكيك، ليس فقط في نطاق الدراسات الاستشراقية التقليدية المليئة بالشبهات ضد موقف الإسلام من المرأة، ولكن أيضًا في جيل الدراسات الاستشراقية الحديثة. وجميعها لا تنتقد فقط ممارسات المسلمين وفهمهم للإسلام، ولكن أضحت تمتد وبقوة لتشكيك المسلمين في دينهم وفي سلامة شريعتهم وفي مصداقية قرءانهم. وجميع هذه الدراسات الاستشراقية والجهود الدولية والمواقف السياسية قادت الكثير من مراكز البحث والرأي في العالم العربي والإسلامي إلى ما يلي[1]:

من ناحية: التحذير من الجهود المنظمة في الغرب والدؤوبة في هذا الاتجاه، ومن ثم التنبيه من ناحية أخرى، إلى أن تطور الدراسات المعاصرة عن المرأة في الإسلام وفي العالم الإسلامي، سواء بأقلام غربية أو بأقلام مسلمة وسواء على نطاق جناح حركات المرأة أو على نطاق الجناح الفكري الأكاديمي، إنما تتركز خارج المجتمعات المسلمة ومنطلقةً من مداخل فكرية ونظرية "غير إسلامية". ومن ناحية ثالثة: الدعوة إلى تطوير دراسات المرأة في الأكاديميا في العالم الإسلامي وانطلاقًا من إشكاليات الداخل ومن منظور حضاري.

(1) انظر على سبيل المثال: مجموعة مشاركين: المرأة وتحولات عصر جديد، مرجع سابق.

والمنظور الحضاري هو منظور ينفتح على التراث والوعي التاريخي الذي يلعب دورًا مهمًا في تشكيل الأفكار المعاصرة حول المرأة، كما يؤكد الرابطة بين الماضي والحاضر وبين القيم والماديات وبين الوحي والعلم، وفى هذا الإطار تمثل الرؤية الحضارية أهمية خاصة في تحليل وتفسير المشكلات المعاصرة من جانب، وفي تحديد الهوية والمسار المستقبلي من جانب آخر، كما أن الهدف من هذه الرؤية مزدوج؛ إنصاف المرأة من جانب، وحماية الأسرة والبناء الاجتماعي من جانب آخر، حيث إن إصلاح واقع المرأة هو أحد الشروط الأساسية لإصلاح واقع الأمة، وإن المرأة مدخل أساسي من مداخل التغيير والإصلاح الاجتماعي والتنمية [1].

وهذا المنظور يسعى إلى بيان كيف أن دور المرأة في صدر الإسلام كان قائمًا وسائدًا وشاهدًا. ثم حدث التراجع في هذا الدور خلال الخبرة الإسلامية تحت تأثير مجموعة من العوامل المتفرقة. ومن ثم بيان حقيقة المفارقة الصارخة في أن تأتى الدعوة للإصلاح والتمدن- وفى قلبها تحرير وضع المرأة وإصلاحه- من الغرب، في حين أن أحد أهداف الغرب في الرجوع إلى تاريخه حول المرأة هو رد الاعتبار لهذا الوضع في منشأ الحضارة الغربية الحديثة؛ حيث لم يكن هناك دورٌ للمرأة. بعبارة أخرى، فإن الهدف المطلوب يتعدى مجرد الحاجة إلى ردود جزئية على قضايا جزئية تتعلق برؤية الغرب لوضع المرأة في الإسلام، بل إن الأمر أكبر من هذا، حيث إن الحاجة ماسة إلى بناء منظور إسلامي تصحيحي وأصيل [2].

(1) انظر:

- وثيقة تأسيس جمعية دراسات المرأة والحضارة، مرجع سابق.

- د.أماني صالح: خبرة وحدة دراسات المرأة والحضارة: بين الأبعاد التنظيمية والفكرية، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، العلوم السياسية نموذجًا، مركز الحضارة للدراسات السياسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 2002.

(2) انظر: وثيقة تأسيس كرسي زهيرة عابدين للدراسات النسوية بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بالولايات المتحدة الأمريكية.

الجزء الثاني

توظيف التاريخ الإسلامي: إشكاليات منهاجية وخريطة نماذج، وعوامل تفسيرية

إذن كيف يمكن توظيف التاريخ الإسلامي - سواء من خلال استدعاء خبراته أو قراءة نقدية له- في الجدالات بين المنظورات الغربية والمنظور الحضاري حول وضع المرأة المسلمة كمدخل من مداخل التغيير؟ وكيف يمكن أن يستعين به الباحث المسلم الذي ينطلق من منظور حضاري لدراسة هذا الوضع الراهن للمرأة المسلمة؟ إن تناول الدلالات النظرية لأبعاد دراسة تطور وضع المرأة في التاريخ الإسلامي يقتضي التوقف عند مجموعة من الملاحظات المنهاجية تلخصها المجموعات الثلاثة من الأسئلة التالية:

المجموعة الأولى: كيف تحقق الاستعانة بالتاريخ تقديم رؤية كلية لقضية المرأة علاجًا للجزئية التي تقع فيها الدراسات الغربية؟ بل وكيف يمكن أن تقدم سندًا لإعادة تعريف مفهوم "قضية المرأة" ذاته؟

المجموعة الثانية:

1. كيف يجب قراءة الوقائع والأحداث التاريخية المتصلة بالمرأة وتقويمها أو نقدها ذاتيًّا؟
2. كيف يتم الربط بين الأصول (القرءان والسنة) وبين تطور الممارسات عبر التاريخ؟ أي كيف نقرأ تطور الواقع على ضوء النص والسنة؟
3. ثم كيف يمكن إسقاط النتائج والدلالات على الواقع؟

المجموعة الثالثة:

كيف نصف مسار تطور وضع المرأة في التاريخ الإسلامي وكيف نفسره؟ ومن ثم ما الوضع الخاص للمرحلة من الصدر النبوي وحتى الخلافة العباسية (موضوع المؤتمر)؟ وما الجديد في المراحل التالية من التاريخ الإسلامي؟

المجموعة الأولى: أهمية استدعاء التاريخ (الفقه، المؤسسات، الممارسات) ضمن بناء رؤية كلية وشاملة من منظور حضاري إسلامي عن المرأة؟

كان التاريخ حاضرًا في الجهود الفكرية والنظرية الاجتهادية الساعية لتقديم منظور حضاري للمرأة مقارنًا مع المنظورات الغربية وانطلاقًا من اختلاف الأنساق المعرفية، أي اختلاف النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي، فإجمالًا: خصائص المنظورات الغربية- النسوية التقليدية وحركة تحرير المرأة تتلخص في الآتي[1]:

- الوضعية الفلسفية (فصل الدين عن المجال العام برمته)، تقديم المادي والاقتصادي والفرداني مقابل نقص المعنوي والقيمي والجمعي.

- الاختزالية الجزئية (الاقتطاع من السياق العمراني الحضاري، وعدم الاهتمام بالمرأة كظاهرة اجتماعية إنسانية مركبة).

- العولمة على المثال الغربي (بعيدًا عن خصائص البيئة والتقاليد الثقافية والاجتماعية)، وهذه الخصائص يعبِّر عنها مضمون مفهومي الحرية والمساواة في تعريف التجربة الغربية.

فعلى سبيل المثال وليس الحصر، يمكن معاينة الخصائص السابقة في التعبيرات التالية التي يعرفها الخطاب العولمي (المتطرف، اللاإنساني، اللاحقوقي) عن المرأة:

- النظر إلى الدين كمعوِّق لنمو المرأة، فالحجاب بالضرورة - على ذلك - تهميش وعزل.

- الفردية المطلقة والحرية الكاملة ورفض توصيف المرأة بنسبة كونها أُمًا أو

---

(1) انظر على سبيل المثال: د. نادية محمود مصطفى: الاستخلاف في الأرض وإعمارها: تنمية شاملة أساسها الذكر والأنثى، (في): لتعارفوا، أعمال الملتقى الثقافي الفكري المنعقد في مدينة طرابلس، الجماهيرية العظمى في 2003، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، 2004 .

زوجة أو أختًا أو ابنةً.

- الحط من دور المرأة في الأسرة أو في "النشاط بدون مقابل مادي نقدي"؛ حيث أضحى العمل خارج المنزل وبأجر هو أساس تأكيد الاستقلالية وأساس المكانة.

- المعنى الشكلي لشعار المساواة في المجتمعات الفقيرة، فكيف يمكن أن تتحقق المساواة ومع مَن في ظل التخلف وتدهور مستوى الحياة الذي يعم كافة مناحي وأطراف المجتمع؟!

- وبالمثل، فإن المشاركة السياسية محل الاهتمام ليست إلا مفهومًا ضيقًا محدودًا، يقصر المشاركة المطلوبة للمرأة على حق الترشيح والانتخاب وتولى المناصب العليا، في حين أن مجتمعاتنا تعانى من أزمة مشاركة سياسية بنيوية عامة ليست مقتصرة على المرأة، ولكن يعانى منها كل أطراف المجتمع وقواه الأساسية أيضًا وبالأساس. هذا فضلًا عن أن المشاركة يمكن أن تتخذ معنى أكثر اتساعًا يمتد للمشاركة في فاعليات المجتمع المدني والأهلي، وفي المجال العام بكل مساحاته، وليس فقط في النظام السياسي.

- ظهور مفاهيم وخطابات جديدة ومراوغة و"لزجة" لم يكن يعرفها الخطاب العربي والإسلامي، مثل: الحقوق الإنجابية، الثقافة الجنسية، يتم كشف مغزاها رويدًا رويدًا لتعنى حرية الجنس والجسد، وبما يفكك عُرى الأسرة كوحدة تأسيسية في الكيان الاجتماعي الحضاري.

وهذه الخصائص ارتكنت إليها الرؤى الغربية سواء الفكرية أو الحركية أو الرسمية خلال معاركها الفكرية والسياسية حول المرأة مع الإسلاميين على ساحة العالم الإسلامي.

ومن ثم، فإن هذه الخصائص- العاكسة للنموذج المعرفي الغربي بصفة عامة وحول قضية المرأة بصفة خاصة - إنما تطرح قضية المرأة باعتبارها-

وكما تقول أ.د. منى أبو الفضل في بحثها القيم عن مراجعة قضية المرأة من منظور إسلامي[1] – قضية حداثة في مواجهة التقليدية. أي قضية تحرير المرأة من القهر المنظم الذي يجعلها تابعة لاستبداد الرجل، وأن هذا القهر والاستبداد ساعد عليه ومكّن له نظام مجتمعي يُكرِّس سيطرة الرجل، ومن ثم فإن قضية المرأة على هذا النحو، وفق د. منى أبو الفضل، أضحت قضية حداثة. أي قضية ترتبط بالفردية حيث يزداد وعى المرأة بفرديتها فتسمو مطالبها تجاه المجتمع، كذلك لا يصبح هناك أمر ثابت أو معطى؛ ولذا يصبح كلُ شيء معرَّضًا للتغيير ووفق نطاقٍ واسعٍ من الاحتمالات.

وعلى العكس، فإن وجود منظور حضاري إسلامي لقضية المرأة وفق تأصيل د. منى في هذه الدراسة لابد وأن يدحض خصائصها الحداثية على أساس أن وضع المرأة ودورها في المجتمع هو جزء مندمج وأساسي في المجتمع، ومن ثم فإن الأمر الأساسي عند تحديد وضع المرأة في مجتمع ما ليس درجة قبوله أو رفضه ولكن مصدر هذا الدور وهذه الحقوق وشرعيتها، وكذلك المفاهيم عن المساواة السائدة عبر زمان أو مكان محدد. ومن ثم، فإن طرح د. منى أبو الفضل– في نفس الدراسة – ومن خلال النظر إلى طبيعة المجتمعات الإسلامية تاريخيًّا مقارنة بخبرات غيرها ومع استدعاء المنظور التوحيدي يقُودُها[2] إلى: أن قضية المرأة ليست قضية فردية تحريرية، ولكنها تمتد لتضم الجماعة ابتداء من الأسرة. ومن ثم فإن دور المرأة الممتد خارج هذه النواة أو المقيد في داخلها يجب تناوله في نطاق سياقه الواسع ومفاهيم التبادلية والاستمرارية في هذا السياق. ولقد راكمت د. منى

(1) Mona A. M. Abul - Fadl: 'Revisiting the Woman Question: An Islamic Perspective. (in) Perry D. Lefebvre (ed.): Register. The Chicago Theological Seminar .Winter - Spring 1993. No.1. 2.. pp 28 - 52.

(2) Ibid. pp 51 - 52.

على هذا الطرح طوال عقدين وحتى الآن[1].

وبالمثل، فإن جهدًا علميًا- لا يقل جدية وأهمية- تزامن في صدوره مع بداية تأصيل أطروحات د. منى أبو الفضل، ولكن جاء الطرح هذه المرة في بداية التسعينيات من باحثة شابة واعدة وهي د. هبة رءوف، حيث إن دراستها عن "المرأة والعمل السياسي من رؤية إسلامية" انطلقت من الإطار المعرفي الإسلامي إلى دائرة الأمة ثم دائرة الأسرة، وقدمت رؤية لمفهوم الدور السياسي لا تنحصر في الدوائر التقليدية الخاصة بالانتخابات وغيرها، ولكن تتمحور أيضًا حول الدور على صعيد الأسرة والمجتمع كما لم تسقط في النزعة الفردية في فهم الحقوق ولكن أقامت رؤيتها في إطار التكوين المؤسسي للمجتمع وما للمرأة من صلاحيات شرعية ووظائف اجتماعية[2].

---

(1) انظر على سبيل المثال:

- منى أبو الفضل: تصدير، (في): منى أبو الفضل (إشراف وتقديم): المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق، ص9 – 17.

-Mona A. M. Abul - Fadl: "Islamization as a Force of Global Culture Renewal: The Relevance of Tawhidi Episteme to Modernity". **the American Journal of Islamic Social Sciences**. Vol.2. 1988.

- منى أبو الفضل: خبرة تطوير منظور حضاري لدراسات المرأة، (في): د. أماني صالح (محرر): **مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة**، برنامج حوار الحضارات (جامعة القاهرة) ومركز الدراسات المعرفية، القاهرة، 2007.

- منى أبو الفضل: الوقف وعمارة المرأة في الإسلام: قراءة معرفية في الخبرة التاريخية ودلالاتها المعاصرة بالنسبة إلى دور المرأة في التنمية، (في): أسامة مجاهد، أمجد جبريل، علياء وجدي (محررون)، نادية محمود مصطفى، رفعت العوضي (تنسيق علمي وإشراف): **الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، أعمال المؤتمر الدولي الذي تم تنظيمه في جامعة القاهرة(2004) بالتعاون بين: برنامج حوار الحضارات (جامعة القاهرة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2007.**

(2) هبة رءوف عزت: المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية (18)، قضايا الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1995.

هذان نموذجان لباحثين وإن انتميا إلى دائرة العلوم السياسية، إلا أنهما كانا انطلاقًا من إطار معرفي إسلامي وتجسيدًا للمنظور الحضاري الذي يتكامل على صعيده الأصل مع التاريخ مع الواقع؛ الأولى قدمت خطابًا موجهًا للغرب ناقدًا ومتفاعلًا مع أطروحاته، وذلك على ضوء المشروع الفكري والنظري الممتد في قراءة ونقد المشروع الغربي، والثانية فإنها وفق طارق البشري عند تقديمه لكتابها، قال عنها: "إنها رغم اطِّلاعها على أدب الغرب واستفادتها منه إلا أنها تقدم نوعًا من الخطاب الإسلامي الذاتي أو الحوار الداخلي، فهي مُعدَّة ومكتوبة ليقرأها ويتفاعل معها في الأساس من يعتبرون الإسلام هو وطنهم الفكري مهما كانت أهمية حصيلتهم المعرفية من فكر الغرب"، ولذا قال البشري: "إن هبة رءوف من مثيرات التفاعل داخل الفكر الإسلامي وليست من حراس الحدود". ولذا فإن القيمة العلمية لدراسة هبة رءوف هذه، تساهم في الجدال البيني في دائرة الفكر الإسلامي، أي بين تياراته التقليدية والتجديدية (المسماة بالحداثية). ولكن كلًا من الأستاذة والباحثة الشابة في دراستيهما النظرية لم يكتفيا بالجانب الفقهي الشرعي بل تغذيا على الفكر والنظرية الاجتماعية واستدعيا التاريخ (ممارسة، وفقهًا، ومؤسسات) ابتداءً من النسق القياسي لصدر الرسالة مع الرسول (صلى الله عليه وسلم) وخلفائه الراشدين وامتدادًا إلى عصور الإسلام التالية، على أساس أن التجديد يفترض إعادة تعريف المفاهيم وإعادة صياغة السؤال الحضاري التراثي، فكرًا وممارسة؛ لأن التراث ليس فكرًا فقط ولكن أيضًا ممارسات عبر التاريخ.

ومما لاشك فيه، أنه يمكن إضافة نماذج أخرى- من نفس الحقل - أو من حقول معرفية أخرى اجتهدت بدورها في تقديم رؤية كلية عن وضع المرأة- إلا أننا نكتفي بهما كمثالين عن تيار ثرى في هذا المجال، وإن تنوعت اقتراباته ومداخله[1].

(1) انظر ثبت المراجع في كلٍ من:

- د. منى أبو الفضل (إشراف وتقديم)، المرأة العربية والمجتمع...، مرجع سابق.
- د.أماني صالح، مرجع سابق.
- د. رقية العلواني: دور المرأة المسلمة في التنمية: دراسة عبر المسار التاريخي، البحرين، 2007.

· المجموعة الثانية: الإشكاليات المنهاجية لاستدعاء تاريخ المرأة وخريطة النماذج في مجالات الاستدعاء:

إذا كان استدعاء التاريخ بمجالاته ضرورة في عملية بناء رؤية كلية إسلامية عن وضع المرأة من جانب وفي ترابطه وتفاعله مع وضع الأمة من جانب آخر، إلا أنه يبقى معرفة كيف؟ وهل هذه الكيفية، تتسم بخصوصية مقارنة بمحاولات إعادة قراءة التاريخ في عمومه أو في مجال محدد (مثل العلاقات الدولية)[1]؟ وما هي منهاجية هذه القراءة ومشاكلها في تاريخ المرأة أو في وضع المرأة عبر التاريخ الإسلامي أو في تاريخ المرأة؟

إن الأسئلة السابقة تطرح عدة إشكاليات:

الأولى: عن الغاية: هل للمرأة تاريخ منفصل أم مندمج مع تواريخ الأمة النوعية الأخرى؟

الثانية: ما أسباب تناسي أو تغافل التواريخ الإسلامية الكبرى عن "المرأة"؟ وما قدر هذا التناسي أو التغافل؟

وحيث إن هذه أسئلة تمثل محور أعمال شاملة، فنكتفي في هذا الموضع بالإحالة إلى إسهام بعض المتخصصات في هذا المجال، مركزين على الدلالات الأساسية وليس التفاصيل، علمًا بأن مناقشة بعض الإشكاليات المنهاجية لابد وأن تقودنا إلى خريطة نماذج النساء.

الإشكالية المنهاجية الأولى: كيفية وغاية البحث عن تاريخ المرأة:

هنا نتوقف عند إسهام د. أميمة أبو بكر[2] حول هذه الإشكالية الذي يناقش

(1) انظر هذه الخبرة في: نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي...، مرجع سابق.

(2) كلٌ من:

- د.أميمة أبو بكر: التنقيب الوثائقي والتاريخي وإعادة بناء تاريخ المرأة، (في): د. أماني صالح (محرر): مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، مرجع سابق، ص 319 - 326.

و - أعمال ومنشورات ملتقى المرأة والذاكرة بالقاهرة (والتي تتضمن الدراسات التفصيلية التي اعتمدت عليها دراسة د.أميمة أبو بكر).

السؤال التالي: هل المقصود هو إعادة قراءة التاريخ أو إعادة كتابته من وجهة نظر المرأة؟، أم هل للمرأة تاريخ منفصل يجب البحث فيه لإضافة حلقات مفقودة في السرديات التاريخية التي أغفلت إسهام النساء؟ سواء من أجل إعادة بناء دور المرأة كفاعلة استكمالًا لكل عناصر التاريخ الإنساني؟ أو لأن المطلوب هو أمرٌ آخر؟

في الواقع فإن طرح د.أميمة أبو بكر ينطلق من فرضية كامنة، لم تفصح عنها- وهي أنه إذا كنا نريد أن نتصدى لشكوك العلمانية والنسوية فهل نقع في نفس الخطأ بالتركيز على تاريخ المرأة منفصلًا أو نقتطعه من سياقه الكلي، أي تاريخ الأسر والمجتمعات على صعيد الأمة؟

ونجد أن أطروحات د. أميمة أبو بكر تتراكم لتقدم إجابة واضحة بالنفي، ومن ثم تقدم رؤية عمرانية كلية عن كيفية استدعاء تاريخ المرأة. فهي تبدأ من نماذج أعمال غربية أعادت قراءة تاريخ المرأة الغربية لتدحض مقولات شائعة وأحكام وتصورات تقليدية، ومن ثم كان لهذه الأعمال الغربية تأثير كبير في مجال التطوير النظري حول مسألة التأريخ للنساء من ناحية، وإعادة كتابة التاريخ من وجهة نظر المرأة من ناحية أخرى. ومحصلة هذه الأعمال - وفق قراءة د.أميمة أبو بكر - هو محاولة تصحيح الاعتقاد بأن غالبية النساء كن خارج تاريخ العصور الوسطى الأوروبية، والدعوة من ناحية أخرى للخروج من المرجعيات التقليدية للسرد التاريخي، ومن ثم تحليل طبيعة تجارب النساء الخاصة سواء الأسرية أو الاجتماعية التي لم تتأت بالمثل للرجال، ومن ثم الحاجة إلى معايير أخرى في الرصد والتصنيف والتقويم غير تلك المتبعة في حالات الرجال والتواريخ السياسية؛ نظرًا لاختلاف ديناميكيات الحيز العام والخاص بالنسبة للمرأة في العصور الوسطى عنه في عصور النهضة، حيث كانت تتسم بالمرونة في الأولى على عكس الانفصام الذي حدث بين الحيزين بعد ذلك منذ عصر النهضة، وما

ارتبط بهذا الفصل من قيود على المرأة (قارن بعد ذلك مع رؤية د. رقية العلواني عن تاريخ المرأة المسلمة).

ثم تنتقل د.أميمة إلى رسم خريطة اتجاهات دراسة تاريخ المرأة (أو مراحلها) وهي تحدد الأربعة التالية: الاتجاه الذي يبحث عن الدور المنسي لنساء كان لهن دور في تاريخ الحكم والسلطة مثل مشاهير الرجال، وذلك انطلاقًا من فرضية تقليدية وهي أن النساء لم يصنعن تاريخًا سياسيًّا أو حربيًّا. ولذا، ظهرت أعمال تُسلِّط الضوء على المرأة بالذات لتضيفها إلى الذاكرة الجماعية (أعمال قدرية حسين، زينب فواز، ثم فاطمة المرنيسى).

الاتجاه الثاني: يبحث في الأسباب التي أدت إلى النسيان أو التناسي في التوثيق التاريخي عن المرأة وبالتالي في ذاكرة المجتمع، وهي الأسباب المتصلة بتحديد ما هو مهم (العام الرسمي) يستحق التدوين، وما هو غير مهم (العمل الأسري الخاص) ولا يستحق التدوين. ولذا لم يبرز في التواريخ الكبرى- ولو نادرًا - إلا النساء اللاتي لهن علاقة مباشرة مع دائرة السلطة والحكم والطبقة العليا سواء من نساء الخلفاء والسلاطين أو الجواري والأثرياء.

الاتجاه الثالث: الذي تصنفه د. أميمة، هو الذي يركز على المجالات الخاصة بأنشطة النساء والمقتصرة عليهن دون الرجال، ومن ثم دراستها سعيًّا نحو تعزيز أهميتها ورفع قيمتها دحضًا للمنظور الذكوري التقليدي.

وأخيرًا، وإذا كانت الاتجاهات الثلاثة السابقة تُمثِّل استجابات سلبية للتحديات التي تفرضها المنظورات التقليدية المتغافلة أو المهملة عن قصد أو لا قصد لأدوار المرأة (العادية)، ومن ثم فهي تكرس النظرة النسوية أو العلمانية لتاريخ المرأة المسلمة، فإن الاتجاه الرابع الذي تقدمه د. أميمة أبو بكر هو الذي يترجم الافتراض الكامن في دراستها والسابقة الإشارة إليه. حيث إنها ترى أن

التيار الذي يجسد بحق الهدف من دراسة تاريخ المرأة هو التيار الساعي إلى "الدمج" وليس فقط الإضافة التابعة، وكذلك الساعي إلى بيان وجود مساحات واسعة من الحركة والفعالية في المجال العام وممارسة الحقوق القانونية الشرعية في المجتمعات العربية الإسلامية قبيل عصر التحديث والتي تقلصت مع بدايات التحديث في المجتمعات العربية والإسلامية الذي صاحب صك الدولة القومية محاكاةً للنموذج الغربي عن مؤسسات الدولة الحديثة وتأثرًا بالتدخل البريطاني خلال الاحتلال. بعبارة أخرى، فإن هذا التيار بتركيزه ،على هذا النحو، على المرأة في العصور الأقدم إنما - وفق دراسة د.أميمة أبو بكر لبعض نماذجه (أميرة سنبل، عفاف لطفى السيد، هدى لطفى) - يعالج قصورين: الندرة في دراسات المرأة خلال هذه العصور لصالح العصور الحديثة، ومن ناحية أخرى، دحض الافتراضات والتعميمات الخاطئة الناجمة عن تصورات الحداثة (الغربية) على طرف نقيض مع "التقليدية الإسلامية". وهي الافتراضات الناجمة عن تطبيق معايير دراسة المجتمعات الحداثية (الغربية) على المجتمعات العربية الإسلامية مما أدى إلى أخطاء عديدة وخاصة في مجال فهم تاريخ المرأة، حيث إن بعض الدراسات تثبت أن المرأة في المجتمع الإسلامي التقليدي كانت نشطة إلى حدٍ بعيد. سواء في الأحوال الشخصية والقانونية والعلاقات الاجتماعية أو النشاط التجاري والمالي والاستثماري. وأن التحولات التاريخية الحداثية في القرنين التاسع عشر والعشرين قد تسببت في تدهور القدرة على النشاط الاجتماعي خاصة بالنسبة للمرأة. ومن ثم، فإن الثقافة الوطنية العربية الإسلامية توافرت لديها مقومات التطور قبل قدوم الغرب، وكان هذا القدوم من معوقات تطورها.

بعبارة أخرى، فإن هذا التيار- في نظر د.أميمة أبو بكر - يحقق الآتي:

أولا: يرسم الصورة الكاملة غير المنقوصة لتاريخ الأمة عن طريق تضفير

(جَدْل) تاريخ المرأة مع التاريخ العام.

ثانيًا: دمج التاريخ الاجتماعي والثقافي وأسئلته وإشكالياته مع التاريخ السياسي الرسمي.

ثالثًا: نقد الحداثة أو على الأقل إعادة النظر في فرضياتها ومعطياتها على الأخص ما يتعلق بحياة النساء في المجتمعات الإسلامية والخطابات الثقافية التي تشكلت بشأنها.

الإشكالية المنهاجية الثانية: تبرز من ثنايا مناقشة الإشكالية الأولى، وتستدعي أهمية المقارنة بين التواريخ الإسلامية الكبرى والتواريخ الأوروبية الكبرى للعصور المختلفة، وهي تدور حول أسباب وقدر إسقاط ما يتصل بتاريخ المرأة. ونكتفي في هذا الموضع بالإشارة إلى الاتجاهات التالية حول هذه الإشكالية في كتابة التاريخ الإسلامي[1]:

الاتجاه الأول: يرى أن مساحات "الغياب الضخمة وليس التواجد- باستثناء نساء الخلفاء والسلاطين والجواري - مرجعها أن التاريخ الإسلامي تاريخ "ذكوري"، أي يعكس مواقف التيار الفقهي التقليدي الإسلامي في النظر لوضع المرأة.

الاتجاه الثاني: يرى أن كتب في التاريخ الإسلامي- مثل السخاوى وابن سعد والزركشى - بها أسماء لأكثر من700 شخصية من الشخصيات النسائية. إلا أن سبب عدم حضور المرأة في التواريخ الإسلامية بصفة عامة هو أن هذا التاريخ هو تاريخ غزوات وحروب وليس تاريخ حضارة ومجتمع، فضلًا عن محدودية ممارسة الدور العام أصلًا في العصور القديمة، ولذا فإن التواريخ كانت تواريخ أسر الحكم والملك.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه السمة لا تقتصر على وضع المرأة فقط؛ حيث إن من أهم الانتقادات العامة للتواريخ الإسلامية العامة الكبرى أنها تواريخ سياسية

---

(1) انظر المناقشات حول دراسة د.أميمة أبو بكر (في): أماني صالح (تحرير): مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، مرجع سابق، ص 327 - 348.

عسكرية بالأساس وليست تواريخ اجتماعية واقتصادية وثقافية، وهذه انتقادات يقدمها دارسو التاريخ الإسلامي من مداخل ومجالات معرفية أخرى (وليس دراسات المرأة فقط) مثل العلاقات الدولية[1]، وهناك دعوات لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي للاستفادة في التنظير حول قضايا أخرى مثل قضية المساواة والحرية والعدالة والتعددية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية عبر التاريخ[2].

الاتجاه الثالث: يحاول تخطى هذه الثنائية الاستقطابية بين الاتجاه الأول والاتجاه الثاني وذلك بتقديم قراءة جديدة تأصيلية عن أسباب ما يبدو أنه محدودية لوضع المرأة في كتابة التاريخ الإسلامي.

ومن النماذج على ذلك الاتجاه ورقة عمل عن مشروع بحثي حول المرأة في التاريخ الإسلامي أعدته جمعية دراسات المرأة والحضارة[3].

وتناقش هذه الورقة كيفية التثبُّت من صحة أو عدم صحة الافتراض المستبطن في مقولة: إن مصادر التاريخ الإسلامي أغفلت النساء، وهو الافتراض بأن تدوين هذا التاريخ حكمته نزعة ذكورية. ويرى هذا المشروع أن هذا التثبت يتطلب ضرورة معرفية في التعرف على الإطار المرجعي الحاكم الذي أسهم في تشكيل رؤية المؤرخين المسلمين للتاريخ وغاية العملية التاريخية، وكذا الوقوف على الضوابط المنهاجية التي حكمت عملية التدوين التاريخي الإسلامي ودفعت لكتابته على النحو الذي عُرِف به. ولا تقتصر تلك الضرورة، وفق هذا الاتجاه، عند حدود التثبت من صحة هذا الافتراض أو ذاك- على أهميتها- وإنما تمتد

(1) د. نادية محمود مصطفى: مرجع سابق.

(2) انظر على سبيل المثال: د.عبد الحميد أبو سليمان: «إشكالية الفساد والاستبداد في الفكر والتاريخ الإسلامي»، حلقة نقاشية عقدت في 15/ 11/ 2006، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات.

(3) الورقة من إعداد فاطمة حافظ وإشراف د.أماني صالح ود. منى أبو الفضل، وجرت مناقشتها في دائرة مستديرة برئاسة أ.د. طه العلواني. والورقة اتخذت عنوان: "المرأة المقاومة...قراءة في تراث عصريِّ الأيوبيين والمماليك"، جمعية دراسات المرأة والحضارة، القاهرة، 2004.

بالأساس إلى تسليط الضوء على المنطلقات التي حكمت التصورات الذهنية وسيَّرت الحوادث في العصور الإسلامية. وضمن هذا الإطار يمكن التعرف على مواقع فاعلية المرأة المسلمة، وبيان الوزن النسبي لهذا الحضور في إطار تاريخ الأمة/ الجماعة ككل. وأيضًا معرفة الضوابط التي حكمت حركة المرأة على مسرح التاريخ العربي وجعلت المؤرخ المسلم يتحرج في ذكر مواضع معينة من هذا التاريخ. ويرى هذا الاتجاه أنه دون الرجوع إلى هذا الإطار الكلي سيبدو تناول تاريخ المرأة المسلمة بمثابة اقتطاع ظاهرة تاريخية وتناول لتاريخ فئة اجتماعية محددة بمعزل عن السياقات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية المتشابكة معها، وهو ما يكرس الرؤية التجزيئية للتاريخ الإسلامي وينفى وحدته العضوية الكاملة.

من ثم، فإن هذا المشروع يسجل مجموعة سمات للمنظور الحضاري للتاريخ بصفة عامة، والتي لابد وأن تنعكس على وضع المرأة في التدوين التاريخي وفقًا لهذا المنظور.

أولا: يربط هذا الاتجاه بين مفهوم التاريخ لدى المؤرخين وبين منهاجية التدوين التاريخي آنذاك. ومن ثم يرى أن جميعهم تأثَّر بفكرة التاريخ كما وردت في القرآن الكريم والتي تستند بالأساس على مفهوم الاستخلاف للإنسان من ناحية، وعلى مفهوم السنن التي تضبط دور خيارات الإنسان وتحدد إطارها حتى لا تسير بشكل عشوائي من ناحية أخرى. ولذا، فإن جوهر العملية التاريخية وفقًا للرؤية التوجيدية المعرفية تتضمن التشابك بين الفاعلية البشرية وبين السنن الربانية[1]، ولذا فإن التاريخ ليس مقدسًا كما ذهب إلى ذلك الفكر المسيحي الوسيط (مدينة الله للقديس أوغسطين).

(1) حول قراءة مقارنة في مدارس التفسير الإسلامي للتاريخ: انظر: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي...، مرجع سابق.

ثانيًا: إذا كان التوكيد على فاعلية العنصر البشرى أحد أبرز خصائص المنظور التوحيدي الحضاري، فإنه يتسم أيضًا بإبرازه المكون الأخلاقي للحدث التاريخي، حيث يؤكد القرآن الكريم على التلازم العضوي بين المبدأ الأخلاقي والفعل التاريخي الناجح، فإذا انتفى المبدأ الأخلاقي لم يُكتَب للفعل التاريخي النجاح والاستمرارية حتى وإن كان مؤيدًا بالقوة المادية.

وعلى جانب آخر، فإن الغاية الأخلاقية للقصص القرآني تتناقض مع فكرة عبثية التاريخ والنزعة التشاؤمية والعبثية واللاجدوى، وتتناقض هذه الفكرة مع ما ذهب إليه المنظور الحضاري من أن التاريخ تحكمه نزعة تحسينية واضحة، فمتى تزايد الامتثال لأوامر الله والابتعاد عن نواهيه ازدادت أحوال البشرية تحسنًا[1] وهو ما يؤكده القصص القرآني الذي لا يدع مجالًا للشك بأن اتجاه التاريخ يجرى باستمرار نحو الحق والخير.

ثالثًا: سمة أخرى تسم المنظور الحضاري وتمنحه تفرده وتميزه، وهي أنه يعد الدين، لا السياسة، محورًا ومدارًا لحركة التاريخ. وهو ما يعنى أمرين: الأول، استمرارية التاريخ، تلك الاستمرارية المستمدة من أبدية الدين وخلوده، وتلاحمه الوثيق مع الوجود الإنساني على سطح الأرض. والثاني، تجفيف فكرة البطولة الأحادية، ونزع القداسة عن البطل الفردي ودوره المبالغ فيه، وهو ما يعنى إفساح

---

(1) انظر: قراءة مقارنة بين توجه الأشاعرة والمعتزلة حول التاريخ وبين الفقه السنني والشرطي في: د. نادية محمود مصطفى: التاريخ والنظام الدولي: رؤية مقارنة، بحث مقدم إلى الندوة المصرية الفرنسية التاسعة، العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات، مركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية ومركز البحوث والدراسات السياسية- جامعة القاهرة، فبراير 2000.

- د. نادية محمود مصطفى: أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية: دراسة في الإشكاليات المنهاجية، (في): أعمال المؤتمر الدولي بمناسبة مرور ستمائة عام على وفاة ابن خلدون، بالتعاون بين مكتبة الإسكندرية، والمجلس الأعلى للثقافة والعلوم والفنون في القاهرة والإسكندرية، ديسمبر 2006 (تحت الطبع).

المجال لأن يكون التاريخ من صنع الجماعة، ذلك أن الدين في جوهره فكرة جماعية لا يمكن قط أن تترجم وتتخذ أبعادها إلا من خلال تمثلها من قبل جماعة ما، والأديان جميعها تحققت بمؤازرة المؤمنين لأنبياء الله الذين بشروا بها، وقد انعكست تلك الحقيقة في رؤية المؤرخين المسلمين لتاريخهم حيث عدُّوه تاريخًا للأمة بأسرها.

وترى الورقة التي ننقل عنها أن التدوين التاريخي للفئات الاجتماعية البعيدة عن السلطة كان يتم في إطار تلك الدائرة، ومن خلالها يتم اكتشاف مدى الفاعلية والحيوية التي اتسمت بها هذه الفئات ومقدار تفاعلها مع قضايا الأمة، وضمن تلك الدائرة تم رصد أدوار النساء في الحياة الاجتماعية والثقافية، واتساع رقعة المساحة التي أفردت للمرأة تدفع للتشكيك في مصداقية الادعاء الخاص بوجود تهميش عمدي لدور المرأة في المدونات التاريخية، إذ لو كان هذا الادعاء صحيحًا لتم إقصاؤها من كتب الطبقات أيضًا.

رابعًا: تأثرت منهاجية الكتابة التاريخية بالوحي الغيبي باعتباره المصدر التأسيسي لمنهاجية العلوم الإسلامية ككل، فقد استبطن المؤرخ المسلم عن وعي وبصيرة نهج التعامل القرآني مع المرأة وأبرز خصائصه ومنها الإقرار بحقيقة وجود تباين نوعي بين أنماط الشخصيات النسائية من حيث الإقبال على الهدى أو الإعراض عنه.

واقتفى المؤرخ النهج القرآني في التعاطي مع المرأة، واستخلص منه قاعدة منهاجية حكمت عملية التدوين التاريخي، فتخير من بين النماذج النسائية المتباينة ذوات الصلاح والمتفقهات في الدين، أو من شاركن بأموالهن في خدمة الأمة بوقف أو خلافه - باعتبار التلازم بين الأمة والدين مدار حركة التاريخ- وهؤلاء أفرد لهن مساحة وافرة في كتب التراجم والطبقات. في حين تعامل مع اللواتي حِدْنَ عن المنهاج القويم

بقدر وافر من الاحتراز فتعرض لهن في إشارات إجمالية مقتضبة.

وهنا (ودائمًا وفق هذه الورقة التي ننقل عنها) يبدو المنظور الحضاري جليًّا؛ ذلك أن المؤرخ لم يسقط في فخ رصد الإيجابيات وإغفال السلبيات المجتمعية وإنما يتعامل مع التاريخ باعتباره واقعًا بشريًا وليس مقدسًا، وفى ذات الوقت فإنه يكون قد ألح على إبراز المكون الأخلاقي باعتباره غاية العملية التاريخية كما نص عليها الذكر الحكيم.

خامسًا: على جانب آخر، تأثرت منهاجية التدوين التاريخي بأسلوب الخطاب القرآني الذي ينقسم من منظور التخصيص والتعميم النوعي إلى قسمين[1]: خطاب عام يندرج تحته غالب الخطاب القرآني وهو الذي يبدؤه البارئ بقوله: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ} أو{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا}، أما الخطاب النوعي فيعد استثناء في القرآن ويأتي في معرض التصدي لقضايا نوعية بعينها.

وترجع أسباب غلبة الخطاب العام إلى أن القرآن لا يصنف المجتمع على أساس التمييز النوعي بل على أساس الموقف العقيدي. وقد ألقى الخطاب العام «مسلمين» في الإشارة إلى الجماعة المؤمنة إجمالًا ودون تخصيص، وحين التعرض للنص التاريخي يجب أن نكون مسلحين بهذا الفهم، فلا نقف أمام ظاهر الخطاب ونظن أن النساء استبدعن من التاريخ، فقد سُجلت مساهمتهن تحت صيغة الخطاب «مسلمين».

والإعلان عن مشاركتها أو عدمه راجعٌ إلى الإجمال أو التفصيل في سرد الوقائع التاريخية، أو أن المؤرخ ارتأى أن تواجدها أمر بدهي ومألوف فلم يشأ أن يفصل فيما هو معروف وبغير حاجة إلى تأكيد. وعلى أية حال كلما كان المؤرخ

(1) انظر: د.هيثم الخياط: لسان العرب بين التذكير والتأنيث، (في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، أمجد جبريل (تحرير)، أعمال مؤتمر «اللغة والهوية وحوار الحضارات»، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات، 2006.

مَعنيٌّ بواقعة محددة أو تاريخ مدينة بعينها كان أكثر تركيزًا وأقدر على منح القارئ تفصيلات وافية، وعندئذ نلمس حضورًا وفاعلية للمرأة لم تكن على ذات البروز والوضوح في كتب التاريخ العامة، وهو ما يستدعي من الباحثين بذل الجهد من أجل تتبع الواقعة أو الحدث في المؤلفات التاريخية المختلفة، في سبيل استقصاء وتبيان مواضع تلاحم المرأة مع قضايا أمتها، وإبراز هذا التلاحم واستلهامه في الواقع المعاش حاليًا.

خلاصة القول: إن فحص أبعاد هذه الإشكالية المنهاجية، المتصلة بمدى صحة أن إغفال وضع المرأة- قصدًا أو عمدًا- يعكس نزعة ذكورية، يستدعي الاهتمام- عند دراسة وضع المرأة في التاريخ الإسلامي- بالبحث في مصادر متنوعة والتنقيب في الوثائق غير المنشورة وغير المتداولة، والأهم هو صياغة الإطار النظري للقراءة أخذًا في الاعتبار حقيقة وطبيعة كل عصر من عصور التاريخ الإسلامي موضع الاهتمام، وعدم الاقتراب منه بمعايير ثقافات وحضارات أخرى أو بمعايير الاستشراق التقليدي والحديث. ومن ثم الاقتراب من تاريخ المرأة بمنهج استكشافي يترك الوثائق تتحدث عن نفسها، ناهيك عن الوعي بخصائص المنظور الحضاري للتاريخ. وسيتضح لنا ذلك الجانب بدرجة كبيرة عند الحديث عن دلالات خريطة نماذج النساء في تاريخ الإسلام، والتي اجتهدت في الكشف عنها أعمال بحثية رائدة من باحثين وكتاب مسلمين.

إذن ما خريطة هذه النماذج ؟ وما دلالة القراءة فيها؟

بالطبع ليس الغرض في هذا الموضع التحدث بالتفصيل عن هذه النماذج التي أفاضت فيها دراسات رائدة، ولكن الهدف هو رسم خريطة هذه النماذج والتعليق عليها من واقع القراءة فيما قدمته بعض هذه الدراسات، وذلك في محاولة لإلقاء الضوء على بعض أهم الإشكاليات المنهاجية للقراءة في هذه النماذج، على

ضوء متطلبات الواقع الراهن، وخاصة تدعيم دراسات المرأة من داخل المنظور الحضاري الإسلامي في مقابل زخم الدراسات الغربية المتحيزة أو الموضوعية على حد سواء.

وسأقتصر هنا على دراستين فقط دون إسقاط أهمية دراسات أخرى في هذا المقام؛ نظرًا لتركيزهما على تصنيف النماذج التاريخية وليس مجرد استدعاء بعضها لضرب المثل على فكرة أو رؤية أو لشرح حديث أو حكم[1]. أو التركيز على فترة تاريخية محددة[2].

فنجد د. أميمة أبو بكر[3] تصنف نماذج وحالات من تاريخ المرأة في المجتمعات الإسلامية في الآتي: المحدثات، الفقيهات والمفتيات، الطبيبات، العابدات، والصوفيات. والأهم في دراسة د. أميمة ليس التفاصيل أو الامتداد الزمني عبر عصور الإسلام ولكن ما أثارته من دلالات تفرض إعادة النظر في كثير من المسائل والقضايا المثارة حول وضع المرأة تاريخيًا وحاليًا. ومنها:

انخراط المرأة في مجال تدريس العلوم الدينية دون مشكلة، التدريس للرجال دون حرج مع الإقرار بصفات العقل والدراية والفهم والوجاهة للمرأة المعلمة، ممارسة المرأة الإفتاء قبل مأسسة الإفتاء في العصر العثماني، الاختلاط في مجال المهنة والثقة في المرأة وعدم الاندهاش من انخراط المرأة في المجال العلمي. وعدم صحة القول إنها لم تخرج للعمل إلا في العصر الحديث أوعدم صحة الدعوة

(1) انظر على سبيل المثال :
- د. محمد عمارة: مرجع سابق.
- د.هبة رءوف: مرجع سابق.

(2) انظر على سبيل المثال:
- د.منى أبو الفضل (إشراف وتقديم): المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق.
- د.أماني صالح: المرأة المسلمة بين قرنين، مرجع سابق.

(3) د.أميمة أبو بكر: مرجع سابق.

للعودة إلى التقاليد الإسلامية الأصيلة بالمكوث في المنزل، المرأة العابدة الصوفية ليست منعزلة بل لها علاقة بالفضاء العام وذات حرية حركة وتنقل،...إلخ.

إن هذه الدلالات- التي طرحتها د. أميمة أبو بكر، إنما تنطلق من أمرين: أن ما بدا سمة ذكورية للتواريخ الإسلامية ليس صحيحًا، وإن إعادة قراءة تاريخ المرأة في وثائق جديدة لا يجب أن يفصلها عن سياقها المجتمعي العام.

وبالنظر في دراسة أكثر شمولية لامتدادها عبر التاريخ الإسلامي من عصر الرسالة وحتى العصر الحديث، نجد أن د. رقية العلواني[1] (متخصصة في العلوم الشرعية) قدمت تصنيفًا من مدخل التنمية. فلقد بحثت في دور المرأة في المجالات التنموية التالية: التنمية الثقافية (التعليم والتعلم والفقه)، التنمية الاقتصادية (من الميراث، حق العمل العمراني الاستخلافي، صنوف المهن بشرط الالتزام بالشرع وبمتطلبات واحتياجات الأسرة والمجتمع) التنمية الأسرية (الزواج، حقوق الزوجية)، التنمية السياسية (المبايعة، الهجرة، الجهاد) ونلحظ أن هذا التصنيف يمتد إلى مجالات الحقوق في تاريخ الفقه والسياسة والاجتماع والاقتصاد.

وإذا كانت د. رقية لم تطرح دلالات مباشرة عن هذه الأدوار للمرأة، سواء من حيث استكمال ما أغفلته التواريخ أو سواء الدلالة بالنسبة للواقع الراهن للمرأة، إلا أنها ركزت على شرح عوامل التطور في وضع المرأة من الفاعلية والتفعيل منذ عصر النبوة ثم عصور لاحقة له، وسنتوقف بالتفصيل عند هذا التفسير لاحقًا.

وتثور من قراءة د. رقية مجموعة من الدلالات والأسئلة ذات الصلة بالنقاش حول مدى ذكورية التواريخ الكبرى الإسلامية ورسميتها نظرًا لعدم تعرضها إلا لنساء السلاطين:

---

(1) د. رقية العلواني: مرجع سابق.

ما وزن السياسي بالمقارنة بالاجتماعي؟، لماذا برزت الشهيرات فقط ونساء الخلفاء والسلاطين والجواري؟ أين المرأة العادية؟ وهل يظهر دور تلك الأخيرة في مجال التعليم والعمل أكثر منه في السياسة والاقتصاد والحرب؟ وما درجة كثافة أدوار تلك المرأة العادية؟

هل تناول أدوار المرأة يأتي في نطاق الحديث عن حقوق المرأة؟، وماذا عن الواجبات والالتزامات؟ أليس المنظور الحضاري للإنسان يقرن بين الحق والواجب، بين القيمة والمادة؟

- **المجموعة الثالثة: بين التفسير المادي لتطور وضع المرأة المسلمة والتفسير الديني له:**

إذا كانت المجموعة الثانية من الإشكاليات المنهاجية قد ناقشت أو فسرت أسباب غياب أو عدم إسقاط المرأة من التواريخ الإسلامية، فإن المجموعة الثالثة من الإشكاليات تتصدى لتفسير ما تم رصده من تطور لوضع المرأة عبر التاريخ الإسلامي، صعودًا أو هبوطًا، وفق منظورات مختلفة.

ولقد ركزت دراسات المرأة على وضع المرأة المسلمة في العصر الحديث. وبالتالي فإن تاريخ المرأة في العصور الإسلامية السابقة لم يحظَ باهتمام باستثناء العصر النبوي. ولذا فإن الصورة العامة لوضع المرأة المسلمة في العصر الحديث هي التي أفرزت حيثيات قضية المرأة باعتبارها قضية حداثة في مواجهة التقليدية.

ولذا، فإن دراسات رائدة- في منهاجيتها أو إشكالياتها أو غاياتها قدمت تفسيرات حداثية لوضع المرأة المسلمة وذلك بالتركيز على آثار مؤسسات وأطر ومفاهيم الدولة القومية على إحداث الفصل بين المجالين العام والخاص، في حين أن وضع المرأة المسلمة في بعض العصور الإسلامية (القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين) لا تنطبق عليه التعميمات الاستشراقية حول الانفصال الكامل بين

المجالين العام والخاص للمرأة سواء في الأحوال الشخصية أو النشاط التجاري والاستثماري[1]. ويجدر ملاحظة أن دراسات نقدية للتاريخ الأوروبي، خلال مراجعاتها للمقولات الشائعة عن وضع المرأة في العصور الوسيطة قد قدمت نفس التفسيرات الحداثية المادية التي محورها أن وضع المرأة قبل العصور الحديثة، لم يكن بالجمود والتدهور المشاع عنه لدرجة أخرجت النساء من دائرة التاريخ، وأن ما حدث بعد ذلك في العصر الحديث من قيود اجتماعية وثقافية على المرأة قد حدث نتيجة الانفصام بين الحيز العام والحيز الخاص والذي لم تعرفه العصور الوسطى بنفس الصراع. وبالتالي، فإن تقسيم العام – الخاص في التاريخ الأوروبي الحديث اقترن بتحجيم دور النساء في دائرة الخاص، وارتباط دور الرجال بالمجال العام[2].

والملاحظ في مجموعتيّ الدراسات هذه- سواء عن المرأة في التاريخ الإسلامي أو الغربي – أنها لم تلجأ إلى تفسيرات ذات أبعاد دينية ،أو بمعنى أدق تنطلق من مرجعية دينية ، سواء فقهية أو حضارية (بالنسبة للتاريخ الإسلامي).

وبالنظر إلى تاريخ المرأة المسلمة أساسًا سنتوقف عند مستويين من هذه التحليلات: المستوى الأول حضاري، والثاني فقهي.

لقد قدمت د. منى أبو الفضل في وقت مبكر (بداية التسعينيات) مراجعة للمفهوم الحداثي لقضية المرأة وذلك انطلاقًا من منظور حضاري إسلامي أي منظور توحيدي (كما سبقت الإشارة)[3].

وبقدر ما تعرض مفهوم المنظور الحضاري (الذي يستدعي التاريخ

---

(1) انظر على سبيل المثال: نتائج القراءة المقارنة بين أعمال أميرة سنبل، هدى لطفي، عفاف لطفي السيد، نيللي حنا، (في): أميمة أبو بكر: مرجع سابق، ص 322 – 324.

(2) المرجع السابق.

(3) Mona A. M. Abul - Fadl: ‘Revisiting the Woman Question: An Islamic Perspective. op. cit.

وفق منهاجية وغايات محددة) لانتقادات ومراجعات[1]، فلقد تعرض أيضًا مجال دراسات المرأة في الغرب لمراجعات لمفهوم النسوية ومدى انطباقه على المجتمعات العربية والإسلامية، انطلاقًا- كما تقول هدى الصدة[2] - من وعي التوجه النسوي - الحركي والفكري والعالمي - بأهمية تأثير خصوصية التحديات وارتباطها بالواقع الفعلي المعاش ومدى تدخل الهوية والانتماءات سواء في تحديد الأسئلة والأجندة أو توجيه الإجابات أو تشكيل أسلوب البحث.

ولذا، برز مصطلح أو مفهوم آخر أثار نقاشات أخرى وهو «النسوية الإسلامية». وإذا كان البعض رفض هذا المفهوم مؤكدًا على ملاءمة منظور حضاري، فإن البعض الآخر رأى أن «النسوية الإسلامية» تعنى المناداة بحقوق النساء من مرجعية إسلامية من ناحية، وانطلاقًا من مراجعة ونقد الحداثة الغربية من ناحية أخرى، ومن ثم فإن هذا المفهوم يتجاوز ثنائية النقيضين المتضادين وهما: النسوية الحداثية، والإسلام التقليدي، ناهيك عن أن استخدام الغرب مفهوم النسوية الإسلامية يعنى رفض أن يكون الإسلام يمثل خطرًا أو تهديدًا للغرب[3].

وفى المقابل، فإن دراسات أخرى استدعت أيضًا الأبعاد الدينية ولكن من منظور فقهي بالأساس- وخاصة للمقارنة بين وضع المرأة في الديانات السماوية الثلاث؛ من أجل تدعيم دراسة تطور وضع المرأة المسلمة عبر التاريخ الإسلامي، وجمعًا بين تطور

(1) انظر على سبيل المثال: المناقشات والتعقيبات على بحث د.أميمة أبو بكر (في) : أماني صالح (تحرير)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، مرجع سابق.

(2) المرجع السابق، ص 334.

(3) كما جاء في مداخلات: نادية محمود مصطفى، هدى الصدة، دينا الخواجة، أماني أبو الفضل: (في): "النسوية الإسلامية والمنظور الإسلامي بين رؤى الماضي والحاضر"، حلقة نقاش في ندوة "قدرية حسين وقضية الانتماء". إعداد وتنظيم مؤسسة المرأة والذاكرة في مكتبة القاهرة الكبرى، 2004.

خصائص الإطار الاجتماعي والسياسي المحيط وبين الأبعاد الدينية المقارنة[1].

ويجدر التوقف قليلًا عند دلالة قراءتي في دراسة د. رقية العلواني- بالنسبة للعلاقة بين الأبعاد الدينية (الفقهية) والأبعاد الاجتماعية في تفسير تطور وضع المرأة المسلمة، مع استدعاء المقارنة بين الإسلام والمسيحية حول وضع المرأة. فإن قراءتي لهذا العمل الموسوعي قادتني إلى مجموعة من الاستنتاجات ذات الصلة المباشرة بموضوع المؤتمر - المقدمة فيه هذه الورقة البحثية - وبتساؤلي لماذا تركيزه على عصر النبوة وحتى العهد العباسي؟ وماذا عن بعد ذلك من عصور الإسلام وحتى الآن؟ ونلخص هذه الملاحظات فيما يلي:

- إن وضع المرأة وصورتها المتدنية في المسيحية واليهودية مسئولة عن ما أصاب هذا الوضع في العصور المسيحية السابقة على الحداثة، في حين أن الحداثة مسئولة بدورها عما أصاب المرأة الغربية من تدهور من نوع آخر.

في حين أن وضع المرأة وحقوقها في الإسلام كانا وراء صعود وازدهار دورها التنموي في كل المجالات في عصر الرسالة والخلافة الراشدة. ولذا يمكن القول، وفق قراءتي لـ د. رقية، إن عصر الرسالة هو عصر تأسيس حقوق المرأة وعصر الخلافة الراشدة هو الامتداد لتدعيم الاستجابات على نحو مثل نقلة نوعية بالمقارنة بما قبل الإسلام.

ولكن، متى بدأ التدهور؟ وما مظاهره؟ وكيف كان ما يسمى «الفقه التقليدي عن المرأة»؟ ترى د. رقية[2] أنه إذا كان العصر الراشد لم يشهد تغيرًا واسعًا في وضع المرأة المسلمة التي حافظت على مقومات شخصيتها واستمرت في ممارسة دورها، إلا أن حركات الفتوحات الإسلامية أدخلت معها بعض مظاهر التغيير من دخول النساء والجواري غير العربيات مع بعض العادات الفارسية والبيزنطية، إلا أن الخليفة عمر

(1) د. رقية العلواني: مرجع سابق.

(2) المرجع السابق، ص 135 - 138.

- «... ورغبته في الحفاظ على تقاليد المجتمع الأول ورغبته في عدم إحداث نقلة سريعة أو طفرة فجائية في المجتمع والبيئة يمكن أن يكون لها آثار بعيدة المدى على المجتمع... - اتبع مجموعة من الإجراءات مثل تجميع الجند والفاتحين وعائلاتهم في مراكز معينة أضحت مدنًا كبيرة فيما بعد. وتقول د. رقية: «قام عمر بترسيخ قاعدة اجتماعية مهمة، هي محل نظر علماء الاجتماع المعاصرين: هل التحولات والتغيرات تتخذ صورة ثورية أم يلزم أن تكون تطورًا سلميًا متدرجًا؟»

إن اقتراب د. رقية السابق من بداية تطور وضع المرأة المسلمة عبر العصور الإسلامية ليبين ثلاثة أمور- تبلوروا بعد ذلك في أطروحاتها عن مسار العصور التالية - وهم: أن المرأة مدخل تغيير مجتمعي من ناحية، وأن التفاعل مع الآخر «الثقافي والحضاري يمثل عاملًا أساسيًا في هذا التغير من ناحية ثانية، وأن الرؤية والقدرة الذاتية تمثل عاملًا أساسيًا في إدارة مسار هذا التغيير وفي تحديد درجة تأثير هذا التفاعل ونمطه من ناحية ثالثة.

ومن ثم، وعبر عرض د. رقية لدور المرأة في العصر الأموي ثم العباسي ثم العثماني ثم الحديث، يمكن أن نستقرأ رؤية مفادها ومحورها أن تزايد التأثيرات الخارجية- دون القدرة على ضبط نتائجها مع تنامي حالة الدعة والرخاء - قد انعكست سلبًا على أرض الواقع تحت تأثير عادات وتقاليد بيزنطية وفارسية، أو على صعيد الفقه (وخاصة تحت تأثير تسرب الإسرائيليات)، فنجد د. رقية في تقديم العصر الأموي تقول[3]:

«... ولعب الانفتاح الواسع على الأمم وأصحاب الحضارات والأديان السابقة- الناجم عن حركة الفتوحات الواسعة- دورًا مهمًا في تسريع عملية التغير في بِنَى المجتمع المسلم في ذلك العهد. فتقاليد البلاد المفتوحة لم تُلغَ

(3) المرجع السابق، ص 140 - 142.

بصورة نهائية سواء أكانت اجتماعية أو إدارية ونحوها. واستمرت تلك التقاليد والأعراف في تلك المجتمعات المفتوحة، وبصورة متفاوتة. وحملت هذه العناصر معها عاداتها وتقاليد. شعوبها وثقافتها. وفرضت ذوقها على أصحاب الدول التي احتضنتها.

ومع بروز هذه المظاهر على المجتمع المسلم، برزت ظواهر اجتماعية جديدة كعادة حجب النساء وعزلهن. وتشير إلى ذلك «كارن أرمسترونج»- الكاتبة المنصفة الشهيرة- في كتابها «إنجيل المرأة»، فتقول: « نجد أن النساء في فجر الإسلام كن يتمتعن بقدر كبير من الحرية ولقد مارس الإسلام نظام الحريم بعد اتصاله بالمسيحية البيزنطية التي كانت تعامل نساءها بهذا النظام...».

كما تقول د. رقية في تقديم عصر الخلافة العباسية[1]:

«... برزت ظاهرة التمازج الحضاري بين العرب وغيرهم من الذين دخلوا الإسلام في تلك الحقبة، من العصر العباسي الأول (132 - 232 هـ) بشكل واضح، وتمكن أهالي البلدان المفتوحة من تبني الإسلام والمشاركة الفعالة في صنع الحضارة الجديدة التي كان دينها الإسلام ولغتها العربية. بل حتى الجماعات التي لم تعتنق الإسلام وبقيت على يهوديتها ومسيحيتها وصابئيتها تم إشراكها وفسح المجال لها لكي تلعب أدوارًا حضارية وإدارية وسياسية معروفة.

ولم يغير المسلمون النظم السائدة في البلاد المفتوحة خاصة وأن أهاليها قد دخلوا في الإسلام، وكانت المرأة في بلاد فارس على وجه الخصوص تعيش في حالة عزلة في الغالب، وينظر إليها نظرة دونية مقارنة بالرجل.

واستمرت الحالة بعد الفتح على ما كانت عليه غالبًا من انعزال النساء ومنع

(1) المرجع السابق، ص 147 - 151.

اختلاطهن بالرجال عمومًا، وحصر مهمة المرأة في القيام بشؤون البيت والأولاد. كما انتشرت في هذا العصر على وجه الخصوص ظاهرة تسرب الروايات الإسرائيلية إلى كتب التفسير ومدوناته، عن طريق من دخل من اليهود والنصارى إلى الإسلام.

وتوارثت كتب التفاسير على اختلاف مناهجها ومشاربها تلك الأباطيل الإسرائيلية عن المرأة المناقضة لفلسفة القرآن في سرد القصص لمعنى الاعتبار من غير تفاصيل الجزئيات التاريخية...».

إن كل ما سبق، من نشوء فئة الجواري وغير العربيات، الانفتاح على الآخر والازدهار الحضاري، حالة الدعة والبذخ والترف، الإسرائيليات، ساهم في التأثير على وضع المرأة تدريجيًا. ولقد استمرت د. رقية في رصد تجليات الأدوار التنموية للمرأة مع الإشارات المتقطعة أنها لم تعد بنفس الدرجة ونفس الطبيعة، كما نلحظ أن من قدمت لأدوارهن في العصر العباسي والعثماني محدودات ويتركز في النساء الشهيرات. واقترنت كل العوامل المؤثرة السابقة بأمر آخر في رؤية د. رقية وهو: «التحولات الكبرى في النماذج المعتمدة في الفكر الديني. وهذا التحول في النموذج من نموذج العصر الراشد الذي يمثل ما يمكن تسميته بعصر وحدة الفهم والتفسير (The Age of Conformity and Uniformity) إلى النموذج الثاني التنوع في الفهم والتفسير (The Age of Diversity and Multiplicity of Approaches and Attitudes) . ومن ثم ظهور ونشأة المذاهب والفرق وغيرها. فهو عصر استقطابات فكرية تتولد عنه ويسوق إلى ازدهار الفكر وغناه...»[1] .

هذا، وإذا كان النطاق الزمني للمؤتمر المقدمة خلاله هذه الدراسة يتوقف عند العصر العباسي، أفلا يجدر أن نتساءل: هل المسار من بعده تطابق مع منطلقات أطروحات د. رقية العلواني أم لا عن مسار التطور من العصر النبوي إلى العباسي وأسبابه؟

---

(1) المرجع السابق، ص 153.

بالطبع، إن متابعة د. رقية للمسار عبر العصر العثماني وصولًا إلى عصر الاستعمار ثم الاستقلال في ظل نقل الحداثة الغربية قد بين كيف تزايد فعل التأثير الخارجي ومظاهر الدعة والانفتاح ثم مظاهر التدهور، وكيف ارتبط ذلك كله بتزايد الاتجاهات المحافظة في الفقه الإسلامي بعيدًا عن روح الإسلام بالنسبة لحقوق المرأة وواجباتها، في هذا تستدعى د. رقية مرة أخرى تأثير الإسرائيليات على هذا الفقه، كما تستدعى فقه مقارنة الأديان (بين المسيحية واليهودية وبين الإسلام)[1].

خلاصة القول: إن تأثير الإسرائيليات من ناحية، وثنائية القوة الذاتية والتفاعل مع الآخر في مقابل الضعف الذاتي والتدخل الخارجي، قد انعكسا على تطور وضع المرأة فكرًا وفقهًا وواقعًا. وقاد هذا التطور إلى أن المرأة المسلمة في القرن العشرين (في ظل الصحوة الإسلامية ثم العولمة) قد أضحت في قلب الجدال المعرفي والفكري والسياسي بين المنظورات المختلفة حول ثنائيات: الحداثة/ التقليدية، المعاصرة/ الأصالة، الخصوصية/ العالمية، العام/ الخاص، الديني/ المدني، الداخلي/ الخارجي[2]. واستدعت مناقشة هذه الثنائيات التاريخ الإسلامي: تاريخ الفقه، الفكر، المؤسسات، والممارسات. وإذا كان عصر الرسالة والخلافة الراشدة قد حظيا باهتمام كبير، فلقد تم القفز السريع على تاريخ العصور التالية. كما حاز العصر الحديث (العثماني ثم الاستعمار وما بعده حتى الآن) اهتمام الدراسات النسوية المعاصرة. ولقد واجهت الدراسات المُنَقِّبَة عن وضع

(1) المرجع السابق.

(2) انظر على سبيل المثال:

- أماني صالح (تحرير): مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، مرجع سابق.
- أماني صالح: المرأة المسلمة عبر قرن، مرجع سابق.
- منى أبو الفضل (إشراف وتصدير): المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق.
- د. نادية محمود مصطفى: الأمة الإسلامية في عصر العولمة وقضية المرأة، مرجع سابق.

المرأة في التاريخ الإسلامي إشكاليات منهاجية متعددة. ولكن الأمر الواضح بلا مراء لدى كافة التوجهات، أن الإسلام- مقارنة بالديانات السماوية الأخرى- قد أحدث انقلابًا إيجابيًا في وضع المرأة المسلمة. وتأسست حقوق وواجبات المرأة في عصر الرسالة وامتدت وتدعمت الاستجابات لما يتحدى هذه الحقوق في عصر الخلافة الراشدة، وأثمر التأسيس والاستجابات آثارًا على وضع المرأة في العصرين الأموي والعباسي، ولكن بدأ يواجه هذا الوضع تحديات جديدة في ظل الانفتاح والتفاعل مع العالم بمعطياته الإيجابية والسلبية. وبالطبع زادت الأخيرة في ظل ما شهده وضع الأمة الإسلامية برمتها من تراجع بسبب تآكل عناصر القوة الذاتية وتزايد التدخلات الخارجية.

بعبارة موجزة، إن دراسة تطور وضع المرأة في التاريخ الإسلامي- صعودًا وهبوطًا- يقترن بقوة بما حاق بوضع الأمة الإسلامية في العالم من صعود وهبوط عبر التاريخ[1] وصولاً إلى ما تشهده الأمة الآن من اختراق خارجي يجدل ببراعة بين الديني والثقافي - الحضاري وبين السياسي - الفكري. وهو الاختراق الذي عمَّق من التجزئة وصعَّد من التهديدات التي تواجهها عمليات التغيير المأمولة (من منظور حضاري إسلامي)[2]. وهو الأمر الذي يفرض استراتيجية استجابات

(1) انظر على سبيل المثال: نتائج دراسة العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي، (في): د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية (1924 - 1991)، (في) د.نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء (2).

(2) انظر على سبيل المثال: نادية مصطفى، رفعت العوضي (إعداد وتنسيق): «الأمة وأزمة الثقافة والتنمية»، مرجع سابق.

- نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): موسوعة الأمة في قرن، مرجع سابق، الجزء السادس تحت عنوان: تداعي التحديات والاستجابات ودواعي الانتفاض نحو المستقبل.

- انظر العددين الأول والثاني من: حولية أمتي في العالم، العدد الأول: عن العولمة والعالم الإسلامي، والعدد الثاني: عن العلاقات البينية الإسلامية المعاصرة.

معاصرة تستدعى خبرات التاريخ وتتدبرها وتبحث في أنماط تطوره والعوامل المؤثرة فيه. ومن أهم الاستجابات المأمولة ما يتصل بوضع المرأة المسلمة المعاصرة؛ فإن الأم والأمة صنوان، سواء في التاريخ السابق أو المعاصر، كما أن المرأة مدخل من مداخل التغيير الذي تستخدمه التدخلات الخارجية.

تم بحمد الله

أ.د. نادية مصطفى

القاهرة 2007

الأبعاد الثقافية للشراكة الأوروبية المتوسطية: خبرة التاريخ وتحديات الحاضر[(1)(*)]

مقدمة: إشكاليات ومقولات الدراسة:

تمثل الشراكة الأوروبية المتوسطية مرحلة أساسية من مراحل تطور التوجه الجماعي الأوربي نحو المتوسط (المتوسطية). ومن أهم خصائص هذه المرحلة ارتباط سياساتها المتوسطية بالبعد الثقافي إلى جانب البعدين التقليديين في السياسات المتوسطية الأوروبية، وهما البعد الاقتصادي والبعد السياسي. فبقدر ما تجدد الاهتمام بالعلاقة بين الثقافة والاقتصاد في عملية البناء الأوروبي وتوسيعه، بقدر ما برز هذا البعد الثقافي على صعيد التوجهات الخارجية للاتحاد الأوروبي.

(*) البحث مقدم تحت عنوان "البعد الثقافي للشراكة الأوربية - المتوسطية الدوافع، الأهداف، المسار: رؤية نقدية" إلى المؤتمر الدولي: «نحو تفعيل التعاون الاقتصادي بين دول حوض البحر المتوسط»، القاهرة 20 - 22/ 11/ 2004.

ومن دراسات د. نادية مصطفى في موضوع الشراكة الأوروبية - المتوسطية:

- أوروبا والعرب: من تسوية الصراع العربي الإسرائيلي إلى الشراكة الأوربية المتوسطية، (في): تقرير حال الأمة في عام (1997)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
- الأبعاد الثقافية للشراكة الأوربية المتوسطية، (في): د. سمعان بطرس فرج الله (محرر): مستقبل الترتيبات الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط وتأثيراتها على الوطن العربي، جامعة الدول العربية: معهد البحوث والدراسات العربية، 1998.
- د. نادية مصطفى (تنسيق وإشراف علمي وتقديم): أوروبا وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية: نحو رؤية عربية لتفعيل الحوار ودعم المصالح، مراجعة وتحرير: علياء وجدى، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد، 2007.

ولقد برز وزن البعد الثقافي تحت تأثير محددات أوروبية وإقليمية وعالمية، ترتبط برؤية النخب الرسمية والقيادات الأوروبية الوطنية والجماعية للتغير الذي أصاب مصادر تهديد الأمن الأوروبي وسبل مواجهته، حيث اهتمت هذه النخب والقيادات بتصاعد وزن مصادر التهديد ذات الطبيعة الثقافية والحضارية، كما اهتمت هذه النخب والقيادات بسبل جديدة لمواجهة هذه التهديدات؛ نظرًا لما لها من تأثير مباشر على الأمن الأوروبي من ناحية؛ ونظرًا لتأثيراتها على نطاقات التعاون الأوروبي المتوسطي في مجال الاقتصاد والسياسة من ناحية أخرى.

وإذا كانت الشراكة الأوروبية المتوسطية قد تم إرساء قواعدها وتبلورت بعض سياساتها منذ 1995. أي قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر، تلك الأحداث التي فجرت الاهتمام الراهن بالأبعاد الثقافية الحضارية للعلاقات بين العالم الإسلامي والغربي، فإن هذا يعني أن الأبعاد الثقافية للعلاقات الأوروبية- المتوسطية قد فرضت نفسها قبل تداعيات هذه الأحداث. ولكن مما لا شك فيه أن مسار هذه الأبعاد الثقافية قد اكتسب زخمًا إضافيًا في إطار فورة الاهتمام بهذا النمط من التفاعلات الثقافية على صعيد ما يُسمَّى «الحرب الأمريكية ضد الإرهاب».

ومن ثم، وانطلاقًا من الاعتراف بما أضحى عليه وزن الأبعاد الثقافية- الحضارية - القيمية من أهمية على صعيد الدراسات الدولية المعاصرة، وعلى ضوء الاهتمام بما احتلته هذه الأبعاد من مكانة في مسار التطور التاريخي للعلاقات بين العالمين الإسلامي والأوروبي. فإن هذه الدراسة تهتم بدراسة البعد الثقافي للشراكة الأوروبية المتوسطية للإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما هو المقصود بالبعد الثقافي في الوثائق الأوروبية، وفي الرؤى العربية؟

2. ما هي الدوافع والمبررات الأوروبية وراء تضمين هذا البعد في الشراكة؟ وكيف تقوّم الرؤى العربية الناقدة له أو المرحِّبة به هذه الدوافع والمبررات؟ وكيف انعكست أحداث الحادي عشر من سبتمبر عليها؟

3. ما العلاقة بين البعد الثقافي والبعدين السياسي والاقتصادي في الشراكة الأوروبية-المتوسطية؟

4. ما هو دور هذا البعد الثقافي في تشكيل الطبيعة الخاصة للشراكة، بالمقارنة بالمراحل السابقة من تطور «المتوسطية»؟ (وذلك على ضوء المحددات المؤثرة على هذا التطور).

5. ما العلاقة بين هذا البعد وبين «حوار الثقافات» الذي يديره الاتحاد الأوروبي مع جنوب المتوسط وشرقه، قبل وبعد 9/11؟ وما هي رؤية المؤسسات الأوروبية الجماعية لأهداف هذا الحوار وعلاقته بالمصالح السياسية والاقتصادية الأوروبية؟

6. ما هي آليات ووسائل تطبيق وتنفيذ البعد الثقافي للشراكة؟ وكيف تتم استجابة الأطراف العربية سواء الرسمية أو المدنية والفكرية لهذه الآليات والوسائل؟

7. ما هي أهم مجالات الانتقادات العربية الموجَّهة لأهداف وغايات البعد الثقافي للشراكة؟ وما تقديرها لعواقبه بالنسبة للتوجهات المقارنة: المتوسطية، الشرق أوسطية، العروبية، الإسلامية...؟

ومن ثم تهتم الدراسة بمعالجة محاور ثلاثة كبرى:

أ - **البعد الثقافي**: الدوافع والمبررات في إطار الشراكة كمشروع أوروبي استراتيجي، وفي إطار التحالف الدولي ضد الإرهاب.

ب - **آليات وسُبل إدارة البُعد الثقافي**: من «حوار الثقافات» إلى «مشروعات

التعاون» في مجالي الثقافة والتعليم، الدلالة بالنسبة للتعاون السياسي والاقتصادي.

ج - رؤى واتجاهات نقدية للمسار والعواقب: مصادر التهديد ذات الطبيعة الثقافية للأمن العربي والهوية العربية الإسلامية: بين مؤشرات الواقع ودلالة خبرة التاريخ.

إن الإجابة عن الأسئلة السابق طرحها، في نطاق معالجة المحاور الثلاثة، إنما تنطلق من ملامح الجدال العام بين التيارات الفكرية والسياسية الكبرى حول الشراكة الأوروبية- المتوسطية، حيث إن هذا المشروع وخاصة فيما يتصل ببعده الثقافي، لم يتحقق له حتى الآن توافقًا أو رضاءً عربيًا عامًا حول أهدافه وغاياته وعواقبه. وينبني هذا الجدال على اختلاف منطلقات كل من هذه التيارات حول إشكاليات العلاقة بين الثقافة والسياسة والاقتصاد، وهي الإشكاليات التي تطرح أنماطًا متنوعة من العلاقة بين المتغير المستقل والمتغير التابع من ناحية، وكذلك أنماطًا متنوعة من التفاعلات الثقافية (التثاقف، النقل، الاستيعاب..) من ناحية أخرى.

ومن ثمَّ. فإن محاور الدراسة تستثير مقولات نظرية حول هذه الإشكالية، تستند إليها وتنطلق منها معالجة الوقائع والأحداث والتفاعلات. كما ستتضمن هذه المحاور- بقدر ما يتطلبه التحليل - استدعاءً لخبرات تاريخية على نحو يعمّق من فهم مغزى الواقع الراهن.

وعلى ضوء كل ما سبق، فإن المقولة الأساسية للدراسة، والتي تسعى لاختبارها هي أشبه بعملة ذات وجهين:

الوجه الأول من المقولة يتلخص كالآتي: البعد الثقافي في الشراكة- بمعنى الحوار المشار إليه في بنود الشراكة - لا ينفصل عن الأبعاد السياسية والاقتصادية، بل إن التقدم على صعيد هذه الأبعاد (من المنظور الأوروبي وبما

يحقق المصالح الأوروبية) يتأثر بحالة البعد الثقافي (من حيث ما يمثله من مصادر تهديد للأمن الأوروبي)؛ ومن ثم يفترض التقدم المسبق على صعيد الحوار الثقافي، في حين أن التقدم على صعيد الاقتصاد والسياسة في العلاقات الأوروبية العربية (من منظور المصالح العربية) هو المحك لتحقيق التقدم على صعيد الحوار الثقافي.

أما الوجه الثاني من العملة فيتلخص كالآتي: «المتوسطية» هي دائرة من الدوائر التي حاولت - ومازالت تحاول - أن تجذب إليها العلاقات الدولية العربية، وعلى نحو يقطع توجه هذه العلاقات نحو الدائرة العربية والإسلامية. أي على النحو الذي يهدد الهوية العربية الإسلامية للمنطقة تحت دعاوى تحقيق المصالح الاقتصادية، في نفس الوقت الذي تشهد فيه هذه الهوية تحديات هامة بقدر ما تشهد المصالح العربية الاقتصادية والسياسية تحديات لا تقل خطورة.

ومن ثم؛ فإن هذه المقولة- ذات الوجهين - إنما تعني بإيجاز أن تفعيل أطر التعاون السياسي والاقتصادي لابد وأن ينطلق من احترام تعدد الثقافات على جانبي المتوسط.

أولا: لماذا البعد الثقافي في مشروع الشراكة الأوروبية المتوسطية؟ وما هي الإشكاليات المعرفية والفكرية لخريطة مكوناته؟

بالنظر إلى تطور توجه الجماعة الأوروبية نحو المتوسط، وبالنظر إلى تطور مضمون سياستها المتوسطية السابقة[1]، فإن البعد الثقافي الاجتماعي قد حاز في مشروع الشراكة ما لم يحزه من قبل، ألا وهو النص عليه في بند مستقل تتلخص ديباجته كالآتي: أن المشاركين يكررون الاعتراف بأن تقاليد الثقافة والحضارة

(1) د. نادية محمود مصطفى: المشروع المتوسطي: الأبعاد السياسية، (في): د. نادية محمود مصطفى (محرر): مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد في المنطقة، مركز البحوث والدراسات السياسية. جامعة القاهرة. 1997.

في حوض المتوسط، والحوار بين هذه الثقافات، والتبادل على صعيد الإنساني والتكنولوجي والعلمي، تمثل ضرورة للتقريب بين الشعوب وتشجيع التفاهم بينهم وتحسين الإدراك المتبادل بينهم، وافقوا على إقامة شراكة في الشئون الثقافية والاجتماعية والإنسانية.

وبالرغم من الربط في النص بين الثقافي والاجتماعي والإنساني، إلا أن الدراسة تقف عند الثقافي بدرجة أساسية.

مثَّل هذا البروز الجديد للبعد الثقافي (بغض النظر الآن عن مضمونه) تغيرًا هامًا في الخطاب الجماعي الرسمي الأوروبي نحو المتوسط استدعى التوقف عنده لدراسته ليس لأهميته فقط، ولكن لغموضه أساسًا؛ حيث إنه كان- عند الإعلان عن ميثاق برشلونة - الأقل نصيبًا من الإعداد والتحديد من جانب الأجهزة الرسمية الأوروبية والعربية على حد سواء، ومن ثم كان الأكثر عُرضةً لتكييفات مختلفة حول مضمونه وأهدافه، وذلك من جانب الدوائر غير الرسمية.

إذن ما مغزى ظهور هذا البعد وما أهمية دراسته؟ ولماذا وُصف بالغموض فور الإعلان عن الشراكة؟ وكيف يمكن لنا استجلاء بعض أوجه هذا الغموض؟

(1) إن النص على هذا البعد في إعلان الشراكة إنما يعكس تطورًا في تقويم الاتحاد الأوروبي لمقترباته المتوسطية. ويعكس هذا التطور بدوره أمرين:

من جهة: التطور في الإدراك الجماعي الأوروبي لمصادر تهديد الأمن الأوروبي النابعة من المتوسط في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. فيتضح من تحليل تراكمي لوثائق أوروبية عدة خلال إعداد سياسة متوسطية جديدة (1989 - 1993) أن هذه المصادر ليست مصادر تقليدية لتهديد الأمن- بمعناه الضيق - ولكن تتسع لتضم كل ما يتصل بتهديد الأمن بمعناه الشامل. أي تتصل بأوضاع

ونواتج عدم الاستقرار والاستبداد السياسي والتدهور الاقتصادي والاجتماعي في دول جنوب المتوسط: أي الهجرة والعنف والأصولية وتداعياتها على المجتمعات والنظم الأوروبية.

ومن هنا، كان بروز الأبعاد الاجتماعية الثقافية بين مصادر التهديد للأمن الأوروبي. وهو التهديد الذي لا يقتصر على المصالح الأوروبية المختلفة في جنوب المتوسط وشرقه، ولكنه التهديد الذي يتبلور أيضًا على صعيد المجتمعات والنظم الأوروبية ذاتها. وذلك نظرًا للتزايد-وفق الإحصائيات - في الوجود المسلم في أوروبا. وهو الأمر الذي يثير كثيرًا من الإشكاليات حول إمكانيات إدماج هذا الوجود في هذه المجتمعات، أو حول إمكانيات تأثيره على هذه المجتمعات ذاتها[1]. ولذا فإن بعض الباحثين تحدثوا عن الإسلام في الغرب، وليس فقط عن العلاقة بين الإسلام والغرب[2].

ومن جهة أخرى: يعكس بروز هذا البعد الثقافي/ الاجتماعي في الاهتمامات الأوروبية الجماعية الخارجية جزءًا من ظاهرة أكبر وأشمل. فإن التطورات

---

(1) انظر. على سبيل المثال وليس الحصر مناقشة لهذه الإشكالية في: د. نادية محمود مصطفى: الأقليات المسلمة إطار مقارن للدراسة، (في): د. حسن العلكيم (محرر): قضايا إسلامية معاصرة. مركز الدراسات الآسيوية. جامعة القاهرة. 1997.

(2) انظر على سبيل المثال:

Gilles Kepel: **Allah in West: Islamic movements in America and Europe.** Cambridge M.A. Policy Press. 1997.

وفي محاضرة تحت عنوان: "العولمة: تهديد أم صديق للمنظور الإسلامي"، قدم أ.د. علي المزروعي تحليلًا أفضى به في نهايته إلى نفس المقولة. وذلك في المحاضرة الختامية لأعمال ندوة «منظور الفكر الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية»، مركز البحوث والدراسات السياسية 20/ 12/ 1997.

انظر د. نادية محمود مصطفى. د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، أعمال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة، ط1، 2000، المجلد الثاني، ص ص 925 - 929.

العالمية والوطنية قد أفرزت، في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، وفي إطار تشكيل نظام عالمي جديد، أفرزت اهتمامًا عارمًا على صعيد الفكر وعلى صعيد الحركة بالأبعاد الثقافية الاجتماعية للتفاعلات الدولية يفوق ما كانت تحوزه من قبل. ولعل الأدبيات النظرية المتنامية– ولو من زوايا عدة – حول العولمة، وتداعياتها على الأصعدة المختلفة تعد أبرز علامات هذا الاهتمام، ناهيك عن جدال المنظورات الفكرية والسياسية المختلفة حول ماهية هذه الأبعاد ووضعيتها في مجال دراسة العلاقة بين الشمال والجنوب، ومن ثم فإن اهتمامنا بهذا البعد من الشراكة إنما يتم على ضوء سياق أكبر محيط به. سواء على الصعيد الأكاديمي أو على الصعيد السياسي العملي. ومحور هذا السياق هو العولمة وجدالاتها المختلفة، ومن أكثرها بروزًا– على الصعيد الثقافي الحضاري – الجدال حول: حوار حضارات وثقافات أم صراع بينها[1].

وتقدم الأدبيات التي تحتفي بالمدخل الثقافي لدراسة العلاقات الدولية مقولات وأطرًا نظرية تهتم بتحديد وضع المتغير الثقافي بين المتغيرات الأخرى المؤثرة على العلاقات عبر القومية وعبر الإقليمية. سواء التعاونية منها أو الصراعية: كيف يصبح المتغير الثقافي مصدرًا من المصادر الرئيسية للصراع أو التعاون؟ هل الاختلافات الثقافية في حد ذاتها تكون محركًا للصراعات؟ كيف تؤثر موازين القوى على نمط التفاعلات الثقافية السائد (تثاقف، نقل، فرض، استيعاب، اندماج ....)؟ وكيف تخدم الأداة الثقافية السياسيات والعلاقات الاقتصادية للأطراف المختلفة من حيث موازين القوى؟ وهل دعم الحوار

(1) حول هذا الموضوع انظر على سبيل المثال:

- د. نادية محمود مصطفى: العولمة وحقل العلاقات الدولية، (في): د. سيف الدين عبد الفتاح. د. حسن نافعة (محرران): العولمة والعلوم السياسية. قسم العلوم السياسية. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة. 2001.

الثقافي بين الشعوب من شأنه أن يدعم من فرص إيجاد تسويات الصراعات ودفع سبل التعاون من أجل التنمية الشاملة؟[1]

كما تهتم الأدبيات النظرية من ناحية أخرى- بتكييف وضع نموذج الشراكة بين نماذج التعاون الإقليمي وعبر الإقليمي، ومدى تعبيره عن حالة اعتماد متبادل بين شمال وجنوب المتوسط، أم تبعية أم إقليمية جديدة؟

كما تهتم هذه الأدبيات من ناحية ثالثة: بإشكالية التغيير في الأبعاد الثقافية ومدى سرعة هذا التغير أو السيطرة عليها، ومن ثم مدى قدرة الحوار الثقافي والتعاون الثقافي المشترك في إحداث تغييرات ثقافية مطلوبة لدعم فرص التعاون بين جانبين مختلفين في الثقافة والإرث التاريخي.

(2) أحاط بدراسة هذا البعد - عند الإعلان عن ميثاق برشلونة - الغموض، نظرًا لتعقد وتداخل مكوناته على الصعيد النظري، ناهيك عن غموضه في المنظور الأوروبي الرسمي أو غير الرسمي، وكذلك في المنظور العربي بدوائره المختلفة، لحداثة الممارسة من حوله، على عكس البعدين السياسي والاقتصادي اللذين وقعا دائمًا في جوهر السياسات المتوسطية الأوروبية تجاه جنوب المتوسط، وفي جوهر علاقات التعاون الرسمي الأوروبي - العربي. ويمكن أن يتضح لنا الغموض- على الصعيد النظري - من واقع طرح مجموعات من الأسئلة حول خريطة مكونات هذا البعد الثقافي، كما تتصورها الدراسة، وفق التسلسل التالي:

أ) ما هو البعد الثقافي؟ هل يُقصد به المعنى الحرفي الضيق: أي أسلوب

---

(1) Fred Halliday: Culture and International Relations. (in): M.Ebata. B. Neu Feld (eds). confronting the political in International Relations (2000).

- كذلك انظر: د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات الاقتراب من مفهوم «حوار الحضارات» في أدبيات عربية. حولية أمتي في العالم (2002). مركز الحضارة للدراسات السياسية. القاهرة (2003).

الحياة، الفنون، الأدب، المعمار، اللغات، المأكولات، الخصائص السلوكية؟ أم المعنى الأوسع الذي يمثل الإطار الكلي الذي يحيط بالسياسة والاقتصاد والمجتمع، والذي يتصل بالتاريخ والتراث وبالمعرفة والعلوم وبالدين. أي الذي يتصل بمكونات وخلفيات البعد الفكري العميق، ومن ثم فهو يثير أمورًا أخرى مترابطة: النسق المعرفي، المنظومة القيمية، الإطار المرجعي، المنظور، الهوية؟ إذن أي هذين المستويين الأكثر استعدادًا لتقديم أدلة على وجود قواسم مشتركة من عدمه، بين ثقافة أو ثقافات كل من شمال المتوسط وجنوبه؟ ومن ثم إمكانيات الحوار أو الصراع وما بينهما؟

ب) من الفاعل؟ ومن المستهدف في حوار ثقافي؟ أو تعاون ثقافي.. هل الحكومات أم النخبة المثقفة والأكاديمية، أم أجهزة الإعلام، أم مؤسسات المجتمع المدني، أم المواطن العادي؟ وهل بمبادرات على المستويات الوطنية، أم جماعية بين ضفتي المتوسط؟

ج) ما آلية إدارة البعد الثقافي: مبادلات وتعاون أو استهلاك وفي أي اتجاه؟ أم حوار أو مواجهة، وبين من؟ وكيف؟ وما المآل؟ وما هي شروط النجاح أو الفشل؟

ء) ما الغاية من إدارة البعد الثقافي؟ وهنا تكمن معضلة العلاقة بين الأنا والآخر، بين الخصوصية والعالمية. فهل الغاية (من جانب طرف واحد أو الطرفين): اكتشاف أن هناك مجرد رابطة متوسطية أو أن هناك مجرد ثقافة متوسطية؟ أم تأكيد أن هناك ثقافة تتجه للتغلب على الأخرى وتذويبها؟ أم أن هناك حاجة للحوار القائم على الانفتاح والنقد الذاتي في ظل إدراك متبادل بالخصوصيات الثقافية. وصولًا إلى درجة أفضل من الفهم المتبادل- كأساس لتعاون أفضل؟ وأي هذه البدائل الثلاثة أكثر مصداقية في ظل أوضاع خلل ميزان القوى الشامل بين شمال المتوسط وبين جنوبه؟

بعبارة أخرى. تشير التساؤلات السابقة إلى بدائل ثلاثة يمكن أن تنقسم بينها أشكال العلاقة بين طرفين على الصعيد الثقافي: نقل واستهلاك ثقافات، هيمنة ثقافة على أخرى، حوار بين ثقافات. ومما لا شك فيه أن هذا التعبير البسيط عن هذه البدائل في هذا الموضع- حيث لا محل لتفصيل أكبر - لا يكاد يترجم حقيقةَ ضخامةِ وأهمية الجدل الذي تزخر به ساحة الثقافة والفكر في الدول العربية والإسلامية- ومنذ بداية القرن العشرين على الأقل - حول العلاقة مع «الآخر» ثقافيًا وفكريًا: تشخيصًا وتعليلًا، قبولًا أو رفضًا، وهو الجدل الذي ثار بين اتجاهين: اتجاه التحديث بالأخذ عن الغرب. والاتجاه الذي حذر من خطورة الاستيعاب الثقافي والحضاري في منظومة الغرب.

هـ) ما العلاقة بين الثقافي. وبين السياسي والاقتصادي في العلاقة بين طرفين؟ هل حالة البُعد الثقافي (صدام أم حوار وتفاهم) تؤثر على إمكانيات التعاون السياسي والاقتصادي. أم يمكن القول بالعكس: إن عدم التكافؤ السياسي والاقتصادي بين طرفين لابد وأن يلقي بظلاله على حالة البعد الثقافي في العلاقة (هيمنة ثقافية من الطرف الأقوى ماديًا. ورفض وتمسك بالخصوصية الثقافية كأحد خطوط الدفاع من جانب الطرف الأضعف)؟ بعبارة أخرى، فإن شقي السؤال السابقين المتعارضين إنما يطرحان مدى مصداقية الاعتماد على الاقتراب الثقافي الاجتماعي لإعادة تشكيل مسار العلاقة بين طرفين غير متكافئين في القوة: فهل سينتج عن الحوار والتفاهم المتبادل تغيرًا في سياسات الطرف الأقوى لصالح مطالب الطرف الأضعف أم ماذا؟ أم هل المطلوب مجرد دفاع الطرف الأضعف عن صورته المدركة من جانب الطرف الأقوى؟

و) هل حالة البُعد الثقافي الراهن للعلاقات العربية - الأوروبية تؤثر على إمكانيات نجاح مشروع الشراكة في تحقيق أهداف الطرف الأوروبي المبادِر به.

وأهداف الطرف العربي المستجيب له؟ وهي الحالة التى توصف بالتبعية الثقافية، الغزو الثقافي، الغزو الفكري، تشويه الغرب للنموذج الحضاري الإسلامي، التغريب؟ وفي المقابل، وفي نفس الوقت الذي تدعو فيه أوروبا في مشروعها للشراكة إلى حوار الثقافات، يفرز الفكر الغربي الأنجلوساكسوني فكرة صراع الحضارات التي تبارت حولها المجادلات قبولًا أو رفضًا أو نقدًا. فهل هذه الدعوة الأوروبية تعني أن هناك حاجة من منظور أوروبا- ليس لتغيير هذه الحالة - ولكن لتغيير الصورة العربية عنها؟ أم تعني أن أوروبا هي التي في حاجة لأن تغير صورتها وإدراكها عن العرب؟

وماذا عن الجانب العربي؟ ما الفرصة التي يقدمها له هذا الحوار؟ أم أن الشراكة في نظر البعض- على الجانب العربي - تحمل في ذاتها وفي طياتها تعميقًا للحالة القائمة وليس تغييرًا لها باعتبارها، أي الشراكة، ليست إلا وسيلة من وسائل دمج المنطقة العربية في منظومة العولمة بأبعادها المختلفة وليس الثقافية فقط، وإن كانت الأخيرة تعني هيمنة الثقافة الغربية؟ وبعبارة موجزة: هل هناك إمكانيات لحوار ثقافي حقيقي؟ أم أن معطيات الصراع بتداعياته المختلفةِ المسميات، بصفة عامة، وفي بعده الثقافي. بصفة خاصة. هي الأكثر حضورًا؟

ومما لا شك فيه، أن الاهتمام بهذا الموضوع في أعقاب تدشين مشروع الشراكة في 1995، لم يتوافر له من خبرات التطبيق والممارسة التي تتوافر الآن عند تناول هذا الموضوع بعد عقد من الزمان تقريبًا؛ حيث إن تراكم هذه الخبرات. ناهيك عن الزخم الذي أصاب الاهتمام بالبعد الثقافي للتفاعلات الدولية خلال هذا العقد يساعد على مناقشة مدى مصداقية الأسئلة التي تبنى عليها الدراسة ومدى مصداقية مقولاتها الأساسية.

ولقد سبق أيضًا طرح هذه الإشكاليات مع بداية مشروع الشراكة، وفي ظل

بؤرة الاهتمام به عقب مؤتمر برشلونة. ولكن كانت تجري- عندئذ - مناقشة نظرية لاحتمالاتها. وذلك باستدعاء طبيعة الإطار الأوسع للقضية. أي إطار العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الثقافة الغربية من ناحية، وعلى ضوء نماذج من الاتجاهات المتنوعة- العربية والأوروبية - التي تعاملت مع تلك الإشكاليات من ناحية أخرى[1].

هذا. ولم تُضِف خبرة العقد الماضي (1995 - 2004) إلى زخم تطبيقات البعد الثقافي للشراكة فقط. ولكن أضافت أيضًا إلى دوافع ومبررات الاتحاد الأوروبي للاهتمام بهذا البعد، وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وعمقت منها وعلى نحو غير مسبوق. حقيقةً كان الاتحاد الأوروبي أسبق من الولايات المتحدة من حيث الاهتمام بمصادر التهديد للأمن ذات الأبعاد الثقافية والاجتماعية، والنابعة من جنوب المتوسط وشرقه، إلا أن دراسة التوجه الجماعي الأوربي - والتوجهات الوطنية - نحو أسباب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ومبرراتها وعواقبها[2]، لتبين عمق ما أضحى يمارسه البعد الثقافي (المقصود هنا

---

(1) تمثل الدراسة الحالية استكمالًا لدراسة سابقة وتبنى عليها وهي: د.نادية مصطفى: البعد الثقافي في الشراكة الأوروبية المتوسطية، (في): د. سمعان بطرس فرج الله: مستقبل الترتيبات الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط وتأثيراتها على الوطن العربي. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة. 1998. ص ص 457 - 484.

(2) انظر تفاصيل هذه الدراسة في: مروة فكري وياسمين زين العابدين. الدائرة الأوروبية: بين السياسات الجماعية والسياسات القومية. حولية أمتي في العالم (2001 - 2002). مركز الحضارة للدارسات السياسية. القاهرة. 2003. ص ص 87 - 169.

- انظر أيضًا: د.عمرو الشوبكي: الرؤى العربية للمواقف الأوروبية تجاه الحرب الدولية على الإرهاب: الاتحاد الأوروبي بين قراءتين للإرهاب. الجدل بين الأحكام الثقافية والرؤية السياسية الاجتماعية، بحث مقدم للملتقى المصري الفرنسي الحادي عشر تحت عنوان: الاتحاد الأوروبي والوضع السياسي الجديد في المنطقة العربية (1991 - 2003). مركز البحوث والدراسات السياسية ومركز الدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية الفرنسي. القاهرة. 2004. (تحت الطبع).

الرؤية لوضع الإسلام والمسلمين بصفة خاصة) من تأثير على صياغة السياسات الأوروبية الجماعية والوطنية تجاه جنوب المتوسط وتجاه مسلمي أوروبا، فلم تقصر هذه التوجهات الجماعية والوطنية مصادر الإرهاب على الأبعاد السياسية والاقتصادية المتدهورة في جنوب المتوسط، ولكن ربطته أيضًا-بدرجة أكبر من الوضوح - بالأبعاد الثقافية.

وهو الأمر الذي كان من شأنه الزيادة المتسارعة في مشروعات التعاون الثقافي مع جنوب المتوسط وخاصة في مجال التعليم. وفي مبادرات الحوار الثقافي تجاهه. وفي تقنين الاتحاد الأوروبي لمنظومة القيم التي يجب على دول المتوسط مراجعتها أو تبنيها. وفي مراجعات قضية الهوية والاندماج في المجتمعات الأوروبية ذاتها.

وإذا كان الإسلام حاضرًا- غائبًا في تحركات ما قبل الحادي عشر من سبتمبر، فلقد أضحى ظاهرًا وفي قلب هذه المجالات السابق الإشارة إليها؛ حيث أضحى البعد الثقافي للشراكة هو أحد أذرع أوروبا في الحرب على الإرهاب، ولكن وفقًا لاستراتيجية الاتحاد الأوروبي، القائمة على ضرورة مكافحة جذور الإرهاب بالسبل المتنوعة. ومنها الثقافية (وفي تعاضدها مع السبل السياسية والاقتصادية)، وعدم الاقتصار على محاربة قوى الإرهاب فقط، حيث إن تلك الأخيرة ليست إلا تجليات لجذور وأسباب كامنة وظاهرة على حد سواء.

ثانيًا – آليات وسبل إدارة البعد الثقافي في الشراكة: المغزى والآثار

عقب مؤتمر برشلونة، ظل الغموض يحيط لفترة بالمقصود بالبعد الثقافي، وكما سبق الإشارة لم يَحظَ أيضًا هذا البعد منذ البداية بنفس قوة الدفع التي حظيت بها الأبعاد الأخرى في مشروع الشراكة. وخاصة البعد الاقتصادي[1].

(1) د. نادية محمود مصطفى: البعد الثقافي للشراكة الأوروبية.... مرجع سابق.

هذا، وكان البعد الثقافي قبل برشلونة يعتبر مجرد واحد من مجالات التعاون المتعددة التي يديرها الاتحاد الأوروبي. فضلًا عن تبني الاتحاد الأوروبي مفهومًا ضيقًا للتعاون الثقافي عبر المتوسط. والذي انحصر أساسًا في مجالات التراث الثقافي المشترك والترجمة. ولكن مع الإعلان عن مشروع الشراكة في برشلونة انتقل الاتحاد الأوروبي إلى مفهوم أوسع وأكثر شمولًا لقضايا التعاون الثقافي عبر المتوسط. ولقد عبرت وثيقة المشروع عنه بوضوح حين دعت- كما سبقت الإشارة - إلى حوار الثقافات من أجل تفاهم متبادل.

ولقد توالى اهتمام القمم الأوروبية المتوسطية المتعاقبة: مالطا (1997)، اشتوتجارت 1999، اشتوتجارت(2001)، اشتوتجارت (2003) بتشجيع هذا الحوار من ناحية. وبتوسيع دائرة التعاون الثقافي لتتخطى دائرة الحكومات المركزية إلى دائرة اللامركزية. من خلال التأكيد على التعاون فيما بين المؤسسات بين الدول وداخلها[1] ولذا فإن الاتحاد الأوروبي قد تحرك على صعيدين متوازيين لدعم البعد الثقافي:

الأول - يتمثل في دعم المبادرات من أجل الحوار بين الثقافات والحضارات والأديان، على مستوى النخب، والحكومات. وهو الدعم الذي وصل مؤخرًا إلى تكوين المؤسسة الأوروبية- المتوسطية لحوار الثقافات، والتي اتخذت لها مقرًا

---

(1) تابع هذا التطور في:

- المرجع السابق.
- د. نادية محمود مصطفى: أوروبا والعرب: من تسوية الصراع العربي الإسرائيلي إلى الشراكة الأوروبية المتوسطية، (في): تقرير حال الأمة في عام (1997). مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1998.
- د. محمد السيد سليم: الشراكة الأوروبية المتوسطية. الأبعاد الثقافية. كراسات استراتيجية. العدد 109. 2001.
- سامية بيبرس: الشراكة الأوروبية - المتوسطية وحوار الثقافات. السياسة الدولية. يناير 2004.

الإسكندرية. وذلك بعد سلسلة من الحوارات التي بادرت بالدعوة إليها وتنفيذها المؤسسات الأوروبية[1].

الثاني: يتمثل في مشروعات مشتركة للتعاون الثقافي مثل مشروع ميدكامبس Med campus ومشروع ميدمديا Med media، وتمبيس Tempus[2].

وبناء على مضمون تقرير أعدته مجموعة استشارية عليا (تكونت بمبادرة

(1) حول خبرة الاتحاد الأوروبي في مجال حوار الثقافات والحضارات منذ منتصف التسعينيات انظر: د. وفاء الشربيني: ملتقيات البعد الثقافي في الشراكة الأوروبية المتوسطية، (في): د. نادية محمود مصطفى. د.علا أبو زيد: من خبرات حوار الحضارات قراءة في نماذج على الصعيد العالمي والإقليمي والوطني. برنامج حوار الحضارات. كلية الاقتصاد. القاهرة. 2003.

(2) حول تفاصيل تلك المشروعات انظر على سبيل المثال: د. حسن نافعة: الاتحاد الأوروبي وكيفية الاستفادة عربيًا منه. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت (2004).

- وحول مشروع تامبيس بصفة خاصة انظر:

Dr. Jean Marcou: L'extension du programme européen Tempus á la méditeranée: Coopération éducative et nouvelles. formes de diplomate.

بحث مقدم إلى الملتقى المصري الفرنسي الحادي عشر: **الاتحاد الأوروبي والوضع السياسي الجديد** في المنطقة العربية (1991 - 2003). بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية ومركز الدراسات والتوثيق الاقتصادية والاجتماعية والقانونية الفرنسي. يناير 2004. (تحت الطبع).

- ومن مشروعات برنامج تامبيس في مصر. مشروع تأسيس درجة ماجستير في الدراسات الأوروبية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية باعتباره مشروعًا من مشروعات تطوير التعليم العالي في مصر، وحول أهدافه ومحاوره انظر:

Dr. Baher Atlam. Dr. Jean Marcou (Directeurs Egyptien et Français de la section francophone á la faculté): **Rapport présenté au Comité de pilotage du 162003/6/. Université du Caire**. Faculté d'économie et de sciences politiques (inédit).

وحول بعض أخبار التعاون الثقافي في نطاق الشراكة مع مصر في مجال الإعلام والتعليم والثقافة انظر على سبيل المثال:

European Union/ Egypt. Annual Report. 2000. 2001. 2002.

من رئيس المفوضية الأوروبية السابق رومانوبرودي 2002) تحت عنوان الحوار بين القوى والثقافات في منطقة الأورومتوسطية[1] يتضح مدى الزخم الذي أضحى يتمتع به الموضوع. فعقب ندوة عن الحوار الثقافي في بروكسل في مارس 2002 ارتأى رئيس المفوضية ضرورة إعادة التفكير في هذا الحوار وكيفية تفعيله وفق استراتيجية محددة. ولقد أوصى التقرير بتكوين مؤسسة الأورومتوسطية لحوار الثقافات. وهي المؤسسة التي تأسست بناء على قرار مؤتمر وزراء خارجية الأورومتوسطية في ديسمبر 2003. وتأكيدًا على أهمية وضع الحوار في الفضاء الأورومتوسطي كما ينص التقرير أن هذا الحوار لا يمكن أن يظل عنصرًا ثانويًا يعتمد على العناصر الأخرى في عملية برشلونة. ولكنه يجب أن يمتد ليتجاوز حدود نطاقه الخاص وليصبح عنصر تقاطع وتداخل يربط بين جميع أوجه العلاقات الأورومتوسطية. وبذا، فلقد بدأت مع قرار تكوين المؤسسة في قمة يونية 2004 الأوروبية مرحلة جديدة في الحوار - علينا الانتظار لتقييم نتائجها على ضوء القواعد والأسس التي نص عليها هذا التقرير. ومن ناحية أخرى: فإن هذا التقرير قد ربط بوضوح وعلى نحو غير مسبوق بين دوافع الحوار النابعة من مشكلات الهوية سواء على صعيد شمال أو جنوب المتوسط، ولذا فلقد ظهرت قضية الهجرة إلى أوروبا في صميم اهتمامات هذا الحوار.

وبدون إمكانية الدخول في تفاصيل هذه المشروعات وهذه المبادرات، يمكن التوقف عند تقديم نماذج رؤى- من جانبي المتوسط - تتنوع اتجاهات تقييمها لآثار ولدلالات البعد الثقافي في الشراكة بصفة خاصة. ومآل وآثار

(1) Assia A. Bensalah. Jean Daniel (and others): Dialogue between peoples and cultures in the Euro - Mediterranean Area. Report by the high Level Advisory Group Established at the initiative of the president of the European commission. (No Date). 43 pages.

مشروع الشراكة بصفة عامة. وآثاره على مستقبل المنطقة العربية. وتساعد هذه الرؤى، التي ينطلق معظمها من خبرات تجارب حوار الثقافات المتوسطية الأوروبية، على بيان حالة عدم التوافق وعدم الرضاء الفكري العام، حتى الآن - حول هذا الموضوع، مما يعني في جانب كبير منه أن المتوسطية- كتوجه - ما زالت تتنازعها توجهات كبرى أخرى مثل الشرق أوسطية، والنظام العربي، والدائرة الإسلامية ويمكن تقسيم هذه الرؤى بين مجموعات من الاتجاهات التي تبلور كل منها خلال العقد المنصرم منذ تدشين الشراكة. هذا وتجدد الإشارة أنه قبل الحادي عشر من سبتمبر كان البعد الثقافي للشراكة- وخاصة فيما يتصل بالحوار - يتسم بخصوصيته، ومع فورة مبادرات الحوارات وتناميها عقب الحادي عشر من سبتمبر، لم يعد تناول هذا البعد منفصلًا عن قضية حوار الثقافات والحضارات بصفه عامة.

وتنقسم المواقف من البعد الثقافي وعلاقته بالأبعاد الأخرى للشراكة بين الاتجاهات التالية:

الاتجاه الأول: الحوار شرط ضروري مسبق لنجاح التعاون السياسي والاقتصادي الأوروبي - متوسطي

وإذا كان ميثاق برشلونة لم يُقِم علاقة بين أبعاده الثلاثة، إلا أن نخبًا فكرية وأكاديمية أوروبية. وكذلك مؤسسات أوروبية جماعية. سارعت عقب مؤتمر برشلونة- وما قبله - في تحديد أبعاد هذه العلاقة. وانطلقت بعضها من كون الحوار هو السبيل لدعم الفهم المتبادل الذي يمثل أساسًا لنجاح العلاقات السياسية والاقتصادية بين جانبي المتوسط. وهذا الاتجاه ينطلق من ضرورات تحقيق المصلحة المشتركة المتوسطية، أي من "المتوسطية" كمشروع سياسي لتحقيق أهداف أوروبية؛ لمواجهة مصادر تهديد الأمن ذات الطبيعة الثقافية:

تتلخص مقولات هذا الاتجاه في الآتي[1]:

- الرؤى السياسية الضيقة لا تسمح بمعالجة المشاكل الحقيقية بين جانبي المتوسط. والتي تكمن في معطيات معقدة وصراعية متداخلة.
- إمكانية تخطي التهديدات للأمن من خلال مشروع يقع في قلبه الحوار الثقافي؛ لأن مصدر هذه التهديدات ذو طبيعة ثقافية.
- لن يتحقق الفهم المتبادل إلا من خلال تجاوز التاريخي والديني. ومن خلال حوار الصفوات الفكرية والمدنية وليس القيادات الرسمية فقط، ومن خلال التغلب على الأحكام المسبقة المتبادلة والمتراكمة عبر التاريخ.
- الحوار الثقافي لا غنى عنه لتحقيق الأهداف الاقتصادية والأمنية المختلفة، ويدعم هذا الحوار "رؤية إيجابية للاختلاف".

ولقد راكم على هذه الرؤى المبكرة رؤى أخرى اجتهدت بدورها لبيان شروط نجاح الحوار من وجهة النظر الأوروبية[2]، وعلى رأسها نسيان التاريخ والقفز عليه بإغلاق الملفات السوداء، والتسامح تجاه الآخر مع إدراك حقيقة متطلبات سياسات القوى، تجاوز صعوبات اختلافات اللغة ودلالة الصور النمطية الدينية

---

(1) يعبر عنه على سبيل المثال:

Paul Balta (ed): **La Méditerannée réinventée. Réalités et espoirs de la coopération (1992).** Centre Nord - Sud. Conseil de l'Europe. Programm Transmed.

وانظر تحليلًا تفصيليًا لهذا الاتجاه في د. نادية محمود مصطفى: الأبعاد الثقافية.... مرجع سابق. ص ص 464 - 466.

(2) انظر على سبيل المثال:

Bichara Khader: Pour un dialogue culturel euro - méditerranéen renové (dans): Bichara Khader: Monde Arabe et Géopolitique Arabe. Centre d›Études et de Recherches sur le monde arabe contemporain. Département des sciences de la population et du développement. Université Catholique de Louvain. Belgique. 2004.

والثقافية، تغيير ما يمكن تغييره من القيم السلبية، علاج مخاوف أوروبا من الهجرة إليها المتصلة بالإسلام، الإلحاح في فهم أوروبا للشرق العربي والمسلم ليس كمصدر تهديد أو غزو، إعادة تأكيد الذات تمثل شكلًا من أشكال المقاومة العربية ولكن يحب ألا تتضمن رفض الآخر، كما يجب أن تتضمن نقدًا للتاريخ واستدعاء للخبرات الإيجابية فيه وعدم الاقتصار على الخبرات التاريخية السلبية الصراعية. ذلك لأن الوقوع في أسر التاريخ والماضي هو أسوأ الطرق لغلق سبل الحوار، ومن ثم فإن معركة المستقبل إنما تجري على ساحة الماضي، ولذا يجب تجنب توظيف الماضي في المعارك السياسية الخارجية، ونظرًا لأن ثقافة ما لا تنتج حضارة بدون الاحتكاك بثقافات أخرى، فإن الإسلام سيتحسن بالاتصال مع الذين يحترمونه. وعلى العكس، فإنه ما أن يشعر بالقهر أو التهميش سيزداد تشددًا ويترك العنان للحديث عن المظالم التي تقع عليه.

هذا، ويمكن القول إن الدوائر الرسمية العربية (والمصرية بصفة خاصة)(1) التي تقوم على إدارة مفاوضات الشراكة وتنفيذ اتفاقياتها قد نظرت أيضًا إلى البعد الثقافي في اتصاله بالبعد الاجتماعي- الإنساني، ومن ثم اهتمت بحقوق المواطنين العرب والمصريين العاملين في دول الاتحاد الأوروبي والمقيمين بصفة شرعية كما اهتمت بالتراث الثقافي المصري وتنقية كتب التاريخ، وذلك إلى جانب اهتمامها بالحوار الثقافي لتحسين الفهم المتبادل وتصحيحه باعتباره سبيلًا لتحسين فرص التعاون السياسي والاقتصادي.

ولذا. وأمام النواقص في منهج إدارة الحوار، حيث تغلب الرؤى الدفاعية الاعتذارية التبريرية عن الإسلام والمسلمين. تصدت الكثير من الرؤى لتوضيح شروط تفعيل الحوار لتحقيق المصالح العربية (كما سنرى لاحقًا).

(1) انظر رصدًا لبعض هذه الجهود عقب مؤتمر برشلونة في: د. نادية محمود مصطفى. مرجع سابق. ص ص 472 - 476.

الاتجاه الثاني: عدم تحقيق الحوار الثقافي بين شمال وجنوب المتوسط لأهداف جنوب المتوسط ومصالحه:

وذلك تحت تأثير حقائق اختلال توازن القوى والمصالح، وتحت تأثير اتجاه الثقافة الغربية للهيمنة، وفي ظل خبرة الإرث التاريخي للعلاقات الأوروبية - الإسلامية، ومن ثم لا يعتبر هذا الاتجاه أن بإمكان الحوار الثقافي أن يدفع من فرص التعاون السياسي والاقتصادي لتحقيق مصالح مشتركة، حيث إنه مجرد سبيل في يد أوروبا لتحقيق أهدافها السياسية والاقتصادية في المنطقة لتقليص مصادر التهديد للأمن الأوربي - ذات الطبيعة الثقافية - النابعة من الهجرة أو من الأصولية، كما أنه من ناحية أخرى ليس إلا وسيلة لتحقيق الهيمنة الثقافية على جنوب المتوسط وشرقه من أجله. وفصله عن دائرته الحضارية العربية الإسلامية.

ومن الواضح أن هذا الاتجاه الذي تناوله بالشرح من زوايا متنوعة تيار واسع من الأدبيات- العربية. والغربية قبل وبعد الحادي عشر من سبتمبر - إنما يرتكز على ثلاثة مقومات أساسية: وقائعية، معرفية، تاريخية. شكلت جميعها التوجه المتشكك في دوافع الحوار وآفاقه المستقبلية. والناقد لآثاره السلبية على المصالح العربية.

وتتلخص المقولات الكبرى لهذا الاتجاه في روافد ثلاثة على النحو الآتي:

من ناحية، أن الحوار بين الثقافات الأورومتوسطية يندرج في إطار معرفي واسع يتصل بالعلاقة بين الأديان والحضارات في حوض المتوسط. وهو إطار أعمق وأقدم مما يطرحه البعد الثقافي للشراكة. ويعكس هذا الإطار وجود فجوة بين جانبي المتوسط على الصعيد الثقافي بمعناه الواسع، وهو الأمر الذي يدفع للقول إنه بالرغم من مقتضيات العولمة الاقتصادية والسياسية، إلا أنه لا

يمكن فرض نسق عالمي واحد للقيم، بل ينبغي مراعاة الخصوصية الثقافية للشعوب، كما أنه لا يمكن فرض نموذج للتحديث على المنطقة يتعارض مع القيم الثقافية. ولذا فإن الحوار الثقافي أو التعاون الثقافي الأوروالمتوسطي لابد وأن يثير التساؤل التالي: التعاون مِنْ منظور مَنْ ونحو منظور من؟[1] وهو التساؤل الذي يطرح المعضلة بين الدعوة للحوار والتعاون. وبين التحذير في نفس الوقت من هيمنة معرفية.

ولقد تعددت أشكال التعبير عن هذا التحذير من الهيمنة المعرفية والثقافية لشمال المتوسط، ولكن في نطاقات أكثر اتساعًا. فلقد تمثل بعضها في معارضة ورفض المركزية الغربية المعرفية والثقافية والفكرية (والنابعة من المركزية السياسية والاقتصادية) لما في هذه المركزية من مخاطر الاستلاب الحضاري تحت مسمى وحدة التاريخ العالمي ووحدة الحضارة العالمية ووحدة التراث الإنساني والثقافة العالمية[2]. كما تمثل بعضها الآخر في التحذير من مخاطر الهيمنة الغربية الثقافية في ظل العولمة والانفراد الأمريكي بالقيادة العالمية والتحالف مع إسرائيل، على أساس أن المرحلة الراهنة هي مرحلة الصراع الحضاري والثقافي والديني مع الغرب وإسرائيل بعد أن انتهت جولات الصراع العسكري والسياسي والتكنولوجي، ولا أدل على ذلك من تجدد الاهتمام من جانب القوى العظمى بالأبعاد الثقافية الحضارية في إدارة الصراعات الدولية. ولقد كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تلاها من تداعيات على مستويات متعددة داخلية وخارجية، محملة بالمؤشرات عن

(1) د. نيفين عبد الخالق: المشروع المتوسطي: الأبعاد الثقافية، (في): د. نادية محمود مصطفى (محرر). مرجع سابق.

(2) نصر عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة. 1994. ص ص 55 - 95.

طبيعة هذه المرحلة من الصراع الحضاري والثقافي والديني الذي يقوده الغرب بوسائل عديدة، من بينها وسائل الحوار. وفي المقابل يرى البعض أن هذا البعد الثقافي الحضاري للصراعات الراهنة ليس إلا رداءً تتخفى وراءه المصالح السياسية والاقتصادية والعسكرية[1].

بعبارة أخرى. فإن ازدياد حدة الصراع في المنطقة الأورومتوسطية بين قوى العولمة الثقافية وقوى الخصوصية الثقافية، يعد من أهم معوقات الحوار المتوسطي الأوروبي. ولقد عبر العديد من الدارسين العرب عن المخاوف الناتجة عن محاولة فرض القيم الثقافية الغربية[2]. بل لقد اعتبرها بعضهم من أخطر التحديات السياسية الخارجية التي تواجه الأمة الإسلامية برمتها منذ نهاية القرن العشرين، وفي ظل تداعيات أحداث الحادي عشر من سبتمبر[3]. وقد أدى ذلك كله ببعض مثقفي التيارين الإسلامي والقومي لاستبعاد قيام تعاون وحوار ثقافي أوروبي - متوسطي فعال على أساس أنه لن يؤدي إلا إلى فرض ثقافة الطرف المهيمن بالقوة.

ومن ناحية أخرى: وانتقالًا من هذا الإطار الواسع عن الاختلافات المعرفية ومخاوف الهيمنة الثقافية الغربية، يمكن التوقف عند مؤشرات

(1) مجموعة باحثين: إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 1997.

(2) د. محمد السيد سليم: مرجع سابق. ص ص 1 - 8.

(3) د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي: بروز التحديات الثقافية الحضارية، (في): د. نادية مصطفى. د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران): الأمة في قرن. العدد الخاص من حولية أمتي في العالم. مركز الحضارة للدراسات السياسية. دار الشروق الدولية، القاهرة. 2002. الكتاب السادس.

- انظر أيضًا د. محمد السيد سليم: أثر التحولات العالمية على العالم الإسلامي، (في): د. حسن العلكيم (محرر): مرجع سابق.

محددة تبرز هذه المخاوف. وهي المؤشرات النابعة - كما يتناولها البعض[1] - من طبيعة استراتيجيات المنظمات الأوروبية والغربية بصفة عامة في التعامل مع قضايا التعاون المشترك مع الدول الأخرى. فالدول غير الأوروبية مطالَبة بقبول القيم الثقافية الأوروبية باعتبارها المدخل الوحيد للدخول في مشاركة حقيقته مع أوروبا. ومن ثم. فإن الاتحاد الأوروبي يرفض مفهوم التعددية الثقافية. ويسعى إلى جعل قيمه الثقافية هي الإطار المرجعي لأي تعاون أوروبي- متوسطي.

فعلى سبيل المثال. فإن الوثيقة التي أصدرها الاتحاد الأوروبي بعنوان "الاستراتيجية المشتركة تجاه الإقليم المتوسطي". والتي صدرت عن القمة الأوروبية في يونيه 2000، تنص في البند السابع منها على أن الاتحاد الأوروبي يسعى إلى نشر القيم الجوهرية التي يعتنقها بما في ذلك حقوق الإنسان، الديمقراطية، المحكومية والشفافية وحكم القانون. كما ينص البند الرابع عشر على حث كل الشركاء المتوسطيين على إلغاء عقوبة الإعدام، ويشير البند 22 إلى دعم التطابق بين الأنظمة القانونية ذات التوجهات المختلفة لحل مشكلات القانون المدني المتعلقة بالأفراد: قوانين المواريث، والأحوال الشخصية بما في ذلك الطلاق. ويدعم من هذا التوجه الأوروبي الذي تعبر عنه هذه الوثيقة شروط الاتحاد الأوروبي من أجل قبول انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي. وكان قرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان في أغسطس 2001، فيما يتعلق بالدعوى التي رفعها حزب الرفاه التركي ضد الحكومة التركية لإلغاء القرار الذي أصدرته بحل الحزب، ذا مغزى كبير؛ حيث أيدت المحكمة قرار الحكومة التركية تأسيسًا على أن برنامج حزب الرفاه يقوم على الشريعة الإسلامية، وأن تلك الشريعة

(1) د. محمد السيد سليم: الشراكة الأوروبية.... مرجع سابق، ص 9. ص ص 13 - 15.

تتعارض مع الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان. ويعني هذا الحكم، أن الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان هو الإطار المرجعي الذي وفقًا له تكتسب الأحزاب شرعيتها من عدمه.

وتتعدد النماذج التي يمكن سردها. والتي تبين أن روح الهيمنة الثقافية لن تخدم أهداف البعد الثقافي في الشراكة، سواء فيما يتصل بأوضاع المهاجرين إلى أوروبا من العرب والمسلمين. أو سواء فيما يتصل بأوضاع دول وشعوب جنوب المتوسط.

فإذا كانت المشاكل التي تواجهها قضية الهوية في أوروبا والنابعة مما يمثله الوجود المسلم المتزايد من تحديات للثقافة الأوروبية وقيمها (وعلى رأسها العلمانية وتداعياتها على مفاهيم حقوق الإنسان والحرية)، فإن مسلك الدول الأوروبية تجاه قضايا محددة إنما أثار - وما زال يثير - جدلًا حول مصداقية التعددية الثقافية في دول الاتحاد الأوروبي. ولم تكن قوانين منع الحجاب، ثم مؤخرًا القوانين المرتقبة حول معاداة السامية إلا نموذجًا من نماذج عدة، تطرح جميعها قضية مصداقية الحوار الثقافي لدى مؤسسات الاتحاد الأوروبي ودوله، حيث يبدو التمسك بقوه بحماية منظومة القيم الأوروبية على الساحة الأوروبية، مع السعي في نفس الوقت إلى نشرها أو فرضها على ساحة جنوب وشرق المتوسط، مع اتهام كل مقاومة أو رفض لهذه المنظومة بأنه رفض للتحديث وتشجيع للأصولية ومدعاة لاستمرار التخلف.

وتمثل مشروعات التعاون المشترك- في مجال التعليم بصفة خاصة - ساحة أخرى تثير الانتقادات تحمله هذه المشروعات من اتجاهات لفرض منظومة القيم من خلال قنوات التعليم. ومن أبرز الأمثلة على هذا الصعيد الانتقادات التي واجهتها فكرة ثم خبرة إنشاء أقسام التدريس باللغات الإنجليزية والفرنسية في بعض الكليات في الجامعات المصرية، وخاصة أن البعض منها (مثل القسم الفرنسي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية) إنما

يقوم بناء على اتفاقية خاصة تنظم علاقته بالكلية ووضعه على صعيدها إداريًا وفنيًا، وككيان متميز[1]. وأخيرًا يواجه إنشاء ماجستير للدراسات الأوربية المتوسطية في كلية الاقتصاد أيضًا، في نطاق مشروعات التعاون مع Tempus (باعتبارها سبيلًا من سبل تطوير التعليم العالي) يواجه انتقادات تتصل بمصداقية هذا التطوير من خلال هذا النمط من المساعدات الخارجية من ناحية، كما تتصل بدلالة ما يحوزه التوجه المتوسطي من اهتمام بالمقارنة بالتوجهات العربية أو الإسلامية، حيث إن تلك الأخيرة لا تتوافر المؤسسات والإرادة اللازمة لدفع تنظيم التعاون حولها من خلال برامج مناظرة للبرنامج الأوروبي Tempus.

هذا، ومن أهم الانتقادات التي واجهها مشروع الشراكة الأوروبية المتوسطية بصفه عامة، والتي رأى البعض[2] أنها ستكون من أسباب فشله، هو أن هذا المشروع إنما يفصل بين الدول العربية المتوسطية والدول العربية غير المتوسطية، على نحو غير مقبول؛ لأنه يتجاهل أو يتخطى حقيقة وجود العالم العربي وحقيقة أن شعوبه يجمع بينها مصلحة مشتركة ورؤية مشتركة عن دورها ووضعها في العالم المعاصر. وكما يرى البعض الآخر أيضًا[3]، فإن نتائج تحليل دوافع الطرفين- شمال وجنوب

---

(1) انظر على سبيل المثال: د. نادية محمود مصطفى: قضية الهوية واللغة في الجامعات العربية: دراسة حالة جامعة القاهرة. بحث مقدم لأعمال المؤتمر السنوي لاتحاد الجامعات العربية. قطر. أكتوبر 2002.

(2) Samir Amin: Faillite du partenariat Euro - Méditerranéen (dans) Bichara Khader (ed): Le partenariat Euro - méditeranéen vu du Sud. 2001.

(3) انظر هذه النتائج في:

- د. نادية محمود مصطفى: المشروع المتوسطي: الأبعاد السياسية. مرجع سابق. ص ص 456 - 459.

كذلك انظر تحليلًا لخبرة العلاقة بين الاتحاد الأوروبي والمنطقة العربية. والتي تطورت في ظلها السياسة المتوسطية الأوروبية طوال ما يزيد عن الثلاثة عقود وحتى ما قبل مشروع برشلونة: د.نادية محمود مصطفى: تطور السياسات الأوروبية تجاه المنطقة العربية: القضايا والمسار والمحددات (1945 - 1991). بحث مقدم إلى الندوة المصرية - الفرنسية الحادية عشرة: الاتحاد الأوروبي والوضع السياسي الجديد في المنطقة العربية (1991 - 2003) بالتعاون بين مركز البحوث والدراسات السياسية. ومركز الدراسات والتوثيق الاقتصادية والقانونية الفرنسي. 14 - 15 يناير 2004. (تحت الطبع).

المتوسط - المتوسطية، وكذلك تحليل آثار المحددات الإقليمية العالمية على المشروع المتوسطي، تبين أن المشروع المتوسطي لا يقدم ما يمكن أن يشحذ مشروعًا للنهضة يستند إلى نموذج حضاري مخالف للنموذج العربي أو باستقلال عن رافده الأوروبي. بل نحن نلحظ أن المبادرة الأوروبية نحو المتوسطية تبرز مع صعود القوة الأوروبية إلى قمتها، ومع انحدار القوة العربية، ومع تزايد معاول الهدم لفكرة العروبة ونظامها، ومع تزايد الهجوم على الإسلام عقيدة وقيمًا؛ ولذا تعددت الانتقادات[1] لمشروع الشراكة استنادًا إلى أسس متنوعة من بينها ما سيكون له من آثار سلبية على الثقافة ومنظومة القيم الحضارية.

وفيما يبدو، فإن مخاوف هيمنة منظومة القيم الغربية الأوروبية وفرضها على مساحات ثقافية أخرى، لا تقتصر على جنوب وشرق المتوسط، ولكن تظهر أيضًا على صعيد العلاقات بين "شرق أوروبا" وبين غرب أوروبا، في نطاق تداعيات "توسيع أوروبا" على هوية دول شرق أوروبا وثقافتها، حيث يعبر أكاديميون ورجال دين وبرلمانيون وناشطون مدنيون من شرق أوروبا وروسيا عن قلقهم من اتجاه الاتحاد الأوروبي إلى فرض منظومة قيمه على الأعضاء الجدد المنضمين والأعضاء الجدد المرتقب انضمامهم[2].

---

(1) انظر على سبيل المثال: د. حامد عبد الماجد. د. نادية أبو غازي: مستقبل المشاركة المتوسطية المصرية. دراسة في إدراكات الرأي العام وقواه السياسية الأساسية، (في): الندوة المصرية الفرنسية الحادية عشرة: الاتحاد الأوروبي والوضع السياسي الجديد في المنطقة العربية (1991 - 2003). مرجع سابق.

(2) من واقع بحوث ومناقشات إحدى جلسات المؤتمر الذي نظمته مؤسسة سان أجيديو الإيطالية في ميلانو 4 - 7/ 9/ 2004 تحت عنوان «حوار الثقافات: الشجاعة نحو إنسانية جديدة». وهذه الجلسة بعنوان: الاتحاد الأوروبي وأوروبا الكبرى، وشارك فيها مدير العلاقات الخارجية لبطريركية موسكو. ورجل دين من كنيسة اليونان الأرثوذكسية. وأستاذة من جامعة أوسلو. وعضو برلمان في جمهورية التشيك. ورجل دين من كنيسة ألمانيا الكاثوليكية.

ومن ناحية ثالثة: إذا كانت المخاوف من فرض الهيمنة الثقافية الأوروبية، ترتبط بحالة الخلل الراهنة في ميزان القوى الاقتصادية والسياسية بين الطرفين، والتي لا تقدم فرصًا متساوية للاستفادة من الشراكة، فإن مسار وخبرات التفاعل التاريخي بين شعوب وثقافات حوض المتوسط المختلفة - تبين أن هذا الوضع الراهن ليس إلا حلقة من حلقات تطور الهيمنة الأوروبية بأدوات عدة؛ ومن بينها الأداة الثقافية، سواء كأداة خادمة للأهداف السياسية والاقتصادية والعسكرية، أو كغاية في حد ذاتها. بعبارة أخرى، فإن خبرة التفاعل التاريخي بين شعوب وثقافات حوض المتوسط المختلفة، والتي تبين تراوحًا ما بين التفاعل السلمي وبين التفاعل الصراعي، تبرز هذه الخبرة كيف أن القوى الأوروبية قد وظفت العامل الثقافي بأوسع معانيه لتحقيق أهداف سياسية، بل إن الأهداف الثقافية لم تكن تفترق عن نظائرها السياسية والاقتصادية. فلم يكن هدف الهجمة الأوروبية الأولى (الحروب الصليبية) أو الهجمة الأوروبية الحديثة هو الأرض والثروات فقط، ولكن أيضًا كانت الثقافة- وفي قلبها العقيدة - في صميم استهدافات الهجمة الأوروبية الحديثة. وتقدم النماذج التالية بعض التوضيح:

1. إذا كان احتلال الأرض قد مكن من التحرك نحو اختراق الفكر والثقافة، إلا أنه كان للعملية أدوار تمهيدية سابقة. فمنذ ما بعد الحروب الصليبية وما صاحبها من احتكاك عضوي مباشر، بدأ الطرفان محاولات جدية ليتعرف كل منهما على أحوال الآخر وعقائده ونظمه وتاريخه. ومن ثم، بدأت حركة الاهتمام الأوروبي بالشرق الإسلامي تأخذ منحى جديدًا تعددت قنواته وسبله ولكنها تجسدت في تزايد الاهتمام بالدراسات الإسلامية التاريخية وغيرها. ولم تكن هذه الدراسات- في

تيار الاستشراق - بدافع البحث العلمي فقط، ولكنها تمت تحت تأثير دوافع مختلفة دينية وسياسية وتجارية. وشكلت هذه الدوافع السياسات الاستعمارية في تطورها، ابتداء مما يسمى حركات الكشوف الجغرافية وحتى فرض الاستعمار التقليدي[1].

2. وخلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وخاصة القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى استغلت القوى الأوروبية العامل العقيدي والمذهبي والقومي لتحقيق أهدافها في التعامل مع الدولة العثمانية. ونذكر باختصار رؤوس الموضوعات في هذا الصدد- دون التفاصيل: توظيف الصراع العثماني الصفوي، مساندة حركات الاستقلال في البلقان عن الدولة العثمانية، وتزكية العامل القومي العربي- المسيحي ضد العنصر التركي المسلم في مقابل مساعدة العثمانيين على إجهاض حركات الاستقلال الذاتي في الولايات العربية العثمانية، استغلال الامتيازات العثمانية في الشام لتنمية النفوذ الأجنبي الثقافي والاقتصادي، مساندة الحركة العربية ضد الدولة العثمانية كتوطئة لهزيمة الأخيرة، ثم احتلال الأراضي العربية في الشام، مساعدة الحركة الصهيونية في تنفيذ مشروعها في فلسطين[2].

ولقد كانت قضية الإصلاحات العثمانية في عصر التنظيمات وما قبلها من أخطر وأهم القضايا التي تبين من تحليل دوافعها وآلياتها ونتائجها، كيف أنها

(1) انظر: نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي. الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996. ص 67 - 70.

(2) نادية محمود مصطفى: العصر العثماني: من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية. الجزء 11 من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. المرجع السابق.

لم تكن عملية إصلاح للقوى الإسلامية، بل عملية استبدال للنموذج الحضاري الإسلامي، فلم يكن النقل عن الغرب للإصلاح المادي إلا الإطار الذي انتقلت معه الأفكار والقيم والاتجاهات. بعبارة أخرى كان الفكر والعقل والثقافة في قلب هذه العملية التي لم تكن عملية داخلية بقدر ما كانت عملية دولية بين طرفين غير متكافئين في القوة المادية. ومن ثم، لم يكن نقل الطرف الضعيف عن الطرف القوى سبيلًا للإصلاح، ولكن سبيلًا للتصفية والاستبدال، ومنطلقًا نحو استكمال حلقات الاستعمار التقليدي[1].

(ج) وفي ظل احتلال الأرض- حتى الاستقلال - كان التأثير الثقافي للغرب في تنامٍ وكانت الذات الحضارية الإسلامية هي الثمن تحت مسميات التحديث والتطوير، ومن ثم بدأت مرحلة من مراحل العلاقة مع الآخر اتسمت بالتشتت والانقسام حول العلاقة بين الثقافة العربية الإسلامية وبين الثقافة الغربية. ولقد تنامت هذه الظاهرة وتطورت واستمرت حيث تعايش الآن طبعتها الراهنة. فإلى جوار الرافد التقليدي هناك الرافد الإصلاحي فضلًا عن الرافد التحديثي، وكل منهم يعبر من منطقة من مناطق ثلاث تنقسم بينها قضية العلاقة بين "الأنا والآخر"، أو قضية "نحن" و"هُمْ". وهي القضية التي تمتد تعبيراتها ما بين السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. ويعبر هذا الانقسام حول هذه القضية عن الأزمة التي تمر بها المجتمعات المسلمة بحثًا عن الانتماءات وعن الخيارات وعن البدائل طيلة ما يزيد عن القرنين؛ أي منذ أن بدأنا ندير ظهرنا إلى تراثنا (فكرًا وممارسةً وتنظيمًا)، واتجهنا نحو الغرب وتأرجحنا ما بين الانبهار بالغرب وما بين السعي نحو التوفيق معه وما بين الرفض له والغضب منه؛ لنعود من جديد- أو يعود أحد الروافد - لينظر مرة

(1) انظر تحليلًا ممتدًا لهذه القضية في: المرجع السابق.

أخرى إلى التراث بحثًا عن إحياء الذاتية، بعد أن فشل الحل الغربي حتى الآن في تحقيق هذا الإحياء[1].

واستكمالًا لما يتصل بالخبرة التاريخية أيضًا فهناك وجه آخر للعملة. فالمواقف الأوروبية من الإسلام والمسلمين لم تخلق تحديات في ديار الإسلام فقط، ولكن كان لها عواقبها ودلالاتها بالنسبة للأوروبيين ذاتهم، ويرى البعض[2]- من خلال عرض وتحليل نصوص كتبها فلاسفة ورجال دين مسيحي أوروبيون (منذ القرن الحادي عشر، وحتى بداية عصر التنوير في أوربا) - أن الإسلام مثَّل تحديًا للأوروبيين على نحو ساهم في بلورة الهوية الأوروبية خلال الاستعدادات العسكرية لمحاربة المسلمين. فإن المشروعات الأوروبية الفكرية عن وحدة أوروبية استهدفت في المقام الأول تدعيم قوة أوروبا المسيحية في مواجهة المسلمين الكفار. ولقد ظل الدافع الديني محركًا وراء الفكرة الأوروبية ومحددًا للعديد من مشروعات الوحدة الأوروبية حتى نهاية القرن الثامن عشر على الأقل. وهو الأمر الذي يعني أن الدوافع الدينية قد احتلت مكانها إلى جانب الدوافع السياسية والاقتصادية التي حكمت تحرك أوروبا نحو الشرق، سواء خلال مرحلة قوة الدولة الإسلامية أو خلال ضعف هذه الدولة وبداية تراجعها منذ القرن السابع عشر الميلادي.

(1) حول أبعاد هذه المرحلة انظر على سبيل المثال طارق البشري: في المسألة الإسلامية المعاصرة. دار الشروق. القاهرة. الأجزاء الستة وهي تحت عنوان: ماهية المعاصرة. الحوار الإسلامي العلماني. الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوصفي. بين الإسلام والعروبة. بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي. الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر.

- د.عبد الوهاب المسيري: فقه التحيز. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة، 1992.
- د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية. مرجع سابق.

(2) Tomaz Mastnak: Islam and the creation of European Identity. Center for the study of Democracy. Research papers. Number 4. Autumn 1994.

انظر أيضًا: د. حسن نافعة: الاتحاد الأوروبي. وكيفية الاستفادة عربيًا منه. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. 2004.

وأخيرًا- وفيما يتصل بالبعد التاريخي: إذا كان البعض كما سبقت الإشارة يدعون لتجاوز التاريخ وتخطيه - وخاصة المراحل السلبية منه - حتى يمكن التقدم على صعيد الحوار الثقافي، فإن العرض السابق لدلالات الخبرة التاريخية- حتى ولو السلبية منها وفقًا للرؤية العربية، لا يهدف إلى عرقلة الحوار أو التدليل على عدم جدواه، ولكن يمثل اعترافًا - من ناحية - بأن عمق الرابطة بين أوروبا والمنطقة العربية ذات الامتدادات التاريخية، يفرض تجاوز الرؤى الجزئية المحددة زمانًا ومكانًا، إلى الرؤى الاستراتيجية التي تضع العلاقات الأوروبية - العربية الراهنة في سياق تطورها التاريخي، كما يمثل- من ناحية أخرى - اعترافًا بمصداقية مقولة أساسية صاغها التاريخ والجغرافيا والسياسة والثقافة، وهي مقولة تعلمتُها في سنوات دراستي الأولى بعد التخرج، على يد أحد أساتذة الجيل في كلية الاقتصاد- وهو د. حامد ربيع - الذي اقتطع قدرًا من تفكيره وكتاباته في العلاقات الأوروبية - العربية[1]. وتأكدت لي هذه المقولة بعد ذلك خلال دراستي في التاريخ الإسلامي وفي العلاقات العربية الأوروبية المعاصرة.

وهذه المقولة هي: أن الأمن الأوروبي والأمن العربي لا ينفصلان، وأن تاريخ سياسات الدول الأوروبية تجاه المنطقة يعد أحد مصادر سياستها المعاصرة، وأن فهم الماضي يساعد على فهم الاستمرارية والانقطاع في هذه السياسات، والعكس صحيح بالنسبة للسياسات العربية أيضًا ذلك لأن العلاقات العربية- الأوروبية أو العلاقات الأوروبية - المتوسطية قديمة قدم

(1) د. حامد ربيع: الحوار العربي الأوروبي. استراتيجية التعامل مع القوى الكبرى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. 1980.

- د. حامد ربيع (إشراف): المضمون السياسي للحوار العربي الأوروبي. معهد البحوث والدراسات العربية. القاهرة. 1977.

المتوسط الذي يفصل بين الإقليمين، ولقد تشابكت هذه العلاقات في دوائر حضارية وسياسية واقتصادية، كما تأرجحت هذه العلاقات على مدار تاريخها القديم والوسيط والحديث بين مراحل ذات طبيعة تعاونية وبين أخرى ذات طبيعة تنافسية أو صراعية.

ولقد بينت الخبرات التاريخية أنه كان للمتغير الثقافي- الديني - تأثيره المباشر على المتغيرات السياسية والاقتصادية، ولذا ظل السؤال التالي مطروحًا: أيها المتغير المستقل وأيها المتغير التابع؟ ولا نستطيع أن نقدم إجابة حاسمة واحدة تصلح لكل المراحل والأزمنة، ولكن يمكن من واقع الأنماط المتكررة في التاريخ استخلاص التعميم التالي: من ناحية، إن التثاقف والتفاعل الثقافي لا يقتصر على أوقات السلم فقط، كما لا يأخذ تأثيره اتجاهًا واحدًا دائمًا من مركز القوة إلى الطرف الأضعف، فقد يحدث العكس أحيانًا، كما أن هناك فارقًا بين التثاقف والتفاعل الثقافي كعملية تلقائية، وبين أساليب الفرض بالقوة. ومن ناحية أخرى[1]: فإنه لم يتكرس التعارض بين اختلاف شعوب شمال المتوسط وجنوبه من جانب، والحوار بين الحضارات والتفاعل الثقافي فيما بينها من الجانب الآخر، حقيقة أن الاختلافات العميقة بين الحضارة المسيحية الأوروبية والحضارة الإسلامية العربية قد أفرزت صراعات، ولكن طابع الصراع أو الصدام الحضاري لم يكن يعني إهدار إمكانية التعاون، فلقد فرض الجوار الجغرافي ضرورة التعاون لتحقيق منافع متبادلة، وإن خضعت هذه الترتيبات لواقع توازنات القوى إلا أنه لم يقف اختلاف الثقافات حائلًا دون التعاون.

---

(1) د. سمعان بطرس فرج الله: مصر والدائرة المتوسطية: الواقع والمستقبل حتى 2020. منتدى العالم الثالث (مكتبة مصر 2020). دار الشروق. القاهرة. ط 2002. ص ص 202 - 204.

ثالثًا: حول سبل تفعيل البعد الثقافي وغاياته: إشكاليات الارتباط بالبعد السياسي والاقتصادي:

إذا كانت بعض الاتجاهات قد ارتأت أن البعد الثقافي للشراكة يهدف إلى بلورة "ثقافة متوسطية"، تمثل من وجهة نظر المصالح الأوروبية شرطًا مسبقًا وضروريًا لتفعيل التعاون السياسي والاقتصادي الأورو - متوسطي، وعلى النحو الذي يعالج مصادر التهديد للأمن الأوروبي، وإذا كانت اتجاهات أخرى قد رفضت أو تحفظت على هذا البعد الثقافي وعلى هذه الأهداف للحوار والتعاون الثقافي، كما سبقت الإشارة، إلا أن وقائع التاريخ والجغرافيا والسياسة تفترض أن يسعى جانبا المتوسط إلى ترتيبات إقليمية وعبر إقليمية لإدارة مشاكل العلاقات بينهما، وتهيئة أفضل السبل لأشكال التعاون الممكنة، متخطين بذلك أوجه القصور وفق تصور كل من الاتجاهين السابقين.

ولذا، تتبلور مجموعة من الآراء- الوسطية - حول سبل تفعيل البعد الثقافي، وخاصة من حيث ارتباطاته بالبعدين السياسي والاقتصادي، سواء ما يتصل منها مباشرة بالساحة العربية - المتوسطية (الديموقراطية وحقوق الإنسان والتنمية الرأسمالية وتحرير التجارة)، أو ما يتصل بالساحة الأوروبية (الهجرة والوجود المسلم في أوروبا).

وتتلخص أسانيد هذه الرؤى وشروطها في الأمور التالية:

من ناحية[1]: **التقدم المتزامن على محاور التعاون الأوروبي المتوسطي: السياسية والاقتصادية والثقافية.** فإذا كان إعلان برشلونة لم يتضمن أية إشارة عن الرابطة بين أبعاده الثلاثة، وإذا كان البعض يرى أن دفع التعاون يساعد على التوصل لحلول للقضايا السياسية، وإذا كان البعض الآخر يرفض تسييس الحوار الثقافي

(1) د. محمد السيد سليم: الشراكة الأوروبية المتوسطية.... مرجع سابق. ص ص 11 - 13.

مما يعني أن عدم التقدم على صعيد القضايا السياسية يجب ألا يؤثر على قوة دفع الحوار الثقافي، فإن اتجاهًا رابعًا يرى أنه لا يمكن حدوث تقدم حقيقي في مجال التعاون الثقافي ما لم يصاحبه تقدم مماثل على المحورين السياسي والاقتصادي، ومن ثم في حالة عدم التوصل إلى حل للقضايا السياسية والاقتصادية الرئيسية، فإن الحوار الثقافي سيصاب بالخلل. ذلك لأن التفاعلات بين الشعوب لا تخلق في حد ذاتها أشكالًا للتعاون، بل قد تقود إلى صراع، وذلك حينما تتم في ظل ظروف تتسم بعدم التكافؤ بين الأطراف المتفاعلة؛ ولذا من المهم أن يتوافر الإطار السياسي والاقتصادي اللازم لدفع الأطراف إلى تبني منظور وتصور إيجابي للمزايا المشتركة المتبادلة. ومن ثم - ووفق هذا الرأي - فإن التقدم في مجال التعاون الثقافي مرهون بحدوث تقدم في مجال تحقيق مشاركة اقتصادية متكافئة، وحل الصراعات بين الشركاء المتوسطيين، وتحقيق التعاون السياسي والأمني بين شمال وجنوب المتوسط.

ولكن من ناحية أخرى[1]: فإن المعضلة تكمن في ارتباط البعد الثقافي بالبعد السياسي في المنظور الأوروبي، على نحو قد لا يساعد على تحقيق التقدم في

(1) د. سمعان بطرس فرج الله: مصر والدائرة المتوسطية. مرجع سابق. ص ص 206 - 207. ص ص 136 - 139.

وحول مزيد من التحليلات عن المواقف الأوروبية من قضية حقوق الإنسان والديمقراطية وما يثور حولها من انتقادات انظر:

- د.هويدا عدلي رومان: رؤية منظمات حقوق الإنسان لسياسات الاتحاد الأوروبي تجاه قضية حقوق الإنسان والتحول الديمقراطي في مصر. بحث مقدم إلى الملتقى المصري الفرنسي الحادي عشر تحت عنوان "الاتحاد الأوروبي والوضع السياسي الجديد في المنطقة العربية (1991 - 2003)". مرجع سابق.

- Béchir chourou: Security Partnership and democratization: Perception of the activities of Northern Security institutions in the South. (in): H.G. Brauch. A. Marquina. A.Biad (eds). Euro - Mediterranean partnership for the 21st century. Palgrave. 2003.

حل المشاكل وفق منظور جنوب المتوسط. وهنا تبرز مثلًا: العلاقة مع قضية الديمقراطية وحقوق الإنسان.

فإن دعوة الاتحاد الأوروبي للديمقراطية وحقوق الإنسان إنما ترتبط بحقيقة الإدراك الجماعي الأوروبي لمصادر جديدة لتهديد الأمن الأوروبي، ذات الأبعاد الثقافية؛ مثل "الأصولية الإسلامية"، إلا أن الرؤية الأوروبية عن الاستقرار السياسي في جنوب المتوسط إنما تعني استقرار نظم الحكم القائمة (في مواجهة المعارضة الإسلامية)، وهي أساسًا غير ديموقراطية وفقًا للمعايير الغربية، ما دامت لا تمانع- هذه الحكومات، في التعاون مع الاتحاد الأوروبي. وقد واجهت هذه الرؤية الأوروبية عن الاستقرار في المنطقة انتقادات عديدة؛ نظرًا لما تحمله من تناقضات مع معايير الديمقراطية الغربية ذاتها، والثمن هو عدم وصول الحركات المعارضة الإسلامية للحكم. ومما لا شك فيه أن هذا المنظور الأوروبي عن التحديث السياسي - مصحوبًا بالتحديث الاقتصادي والتحديث الاجتماعي في مجالات التعليم والإعلام والآداب والفنون - "إنما يعبر عن رغبة أوروبية أكيدة في توصيل مجموعة من القيم المستمدة من الثقافة العقلانية العلمانية الأوروبية كبديل لأيديولوجية التيارات الإسلامية المتطرفة التي تدعو إلى مواجهة الغرب وقيمه العلمانية (التغريب) بكافة السبل بما فيها استخدام العنف، إذا لزم الأمر والذي يتضمن القيام بأعمال إرهابية". ولهذا فإن الدعوة الأوروبية إلى التعاون الثقافي أثارت قضايا خلافية بين الاتحاد الأوروبي من جانب والدول العربية من جانب آخر، وعلى نحو يبين كيف أن التقدم على صعيد هذا التعاون يرتهن بالتقدم على صعيد قضايا أخرى. مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان.

وإذا كانت بعض قوى المجتمع المدني والنخب الفكرية قد ارتأت في

الدعوة الأوروبية لحقوق الإنسان والديمقراطية سبيلًا للتخلص من نظم الحكم الديكتاتورية في المنطقة، فإن قوى أخرى رأت أن تطبيق مبادئ النموذج الغربي الليبرالي للديمقراطية يختلف من دولة إلى أخرى وفق أوضاعها الخاصة واختلافها من حيث أطرها الحضارية والثقافية، وبالتالي لا ينبغي اتخاذ الدعوة لاحترام هذه المبادئ ذريعة للتدخل المباشر في الشئون الداخلية، ليس لتحقيق أهداف سياسية فقط- متصلة بنمط الاستقرار السياسي المطلوب - ولكن لتحقيق أهداف ثقافية أيضًا متصلة بمنظومة القيم السائدة وكيفية تغييرها سعيًا للتغلب على المصادر الجديدة لتهديد الأمن الأوروبي- وفقًا لمنظور الاتحاد الأوروبي.

وحيث إن مصادر هذا التهديد لا تنبع من جنوب المتوسط فقط، ولكن تنبع أيضًا من الداخل الأوروبي، متمثلة في الهجرة العربية والمسلمة من جنوب وشرق المتوسط، لذا فإن للعملة وجهًا آخر، وهو المتصل بعواقب هذه الهجرة على الهوية الأوروبية ذاتها وعلى منظومة القيم الأوروبية، ومن ثم أضحى الحوار الثقافي والتعاون الثقافي المتوسطي يمتد إلى هذه الساحة أيضًا. وهو يثير ما يتصل بمراجعة حال العلمانية في الدول الأوروبية، كما أثار- على صعيد جنوب المتوسط من قبل، مراجعة حال "الإسلامية".

ولهذا أضحت نقاشات "الهوية" قضية حالَّةٌ على جانبي المتوسط وليس في جنوبه فقط[1]. حيث برزت إشكاليات قضايا الاندماج، الاستيعاب، والتعددية الثقافية في صميم هذه النقاشات حول "الهوية الأوربية" وتأثير الوجود المسلم

---

(1) انظر على سبيل المثال:

بحوث ندوة "نقاشات الهوية في أوروبا والعالم العربي: رؤى مقارنة"، والتي غطت ثلاثة محاور وهي: الثقافة والهوية. الهوية والدين. الهوية والمواطنة. مركز الدراسات الأوروبية بالتعاون مع مؤسسة كونراد اديناور. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة. 14 - 15/ 9/ 2004.

المتزايد عليها من ناحية[1]، فضلاً عن تأثير توسيع الاتحاد الأوروبي شرقًا عليها من ناحية أخرى.

ولذا ومن ناحية ثالثة: يكتسب مفهوم تعدد الثقافات في مقابل مفهوم الثقافة المتوسطية وضعهما كتعبير عن نمطين للعلاقة بين جانبي المتوسط[2]، في حين يبرز مفهوم التعددية الثقافية في مواجهة مفهومي الاستيعاب والاندماج، كتعبير عن نمطين للعلاقة داخل المجتمعات الأوروبية.

فإن الدعوة إلى الحوار الثقافي والتعاون الثقافي بين جانبي المتوسط ليست هي المرادف للحديث عن وجود ثقافة متوسطية موحدة لها قيمها ومعاييرها ورموزها وتعكس توحيد نمط التفكير؛ لأن هذا الحديث يعكس توجهًا مبالغًا فيه، ذلك أنه بفرض وجود قواسم مشتركة ثقافية متوسطية، إلا أنها لا تستطيع أن تلغى حقيقة تنوع واختلافات ثقافات الشعوب المتوسطية التي تمثل العقيدةُ الدينية عنصرًا أساسيًا في تكوينها. ومن ثم فلا يجب أن يكون المقصود بالبعد الثقافي للشراكة إدماج ثقافات شعوب المنطقة في ثقافة متوسطية موحدة، ولكن يجب أن يهدف الحوار الثقافي والتعاون الثقافي إلى تدريب الشعوب على التعايش السلمي والإدراك المتبادل والاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية، وبناء جسور ثقة

---

(1) وحول إشكاليات الوجود المسلم في أوروبا انظر على سبيل المثال:
- د. عمرو الشوبكي: خبرة المسلمين في فرنسا بين التعايش والاندماج. . (في): د. نادية محمود مصطفى (محرر)، مسارات وخبرات حوار الحضارات: رؤى متنوعة في عالم متغير، برنامج حوار الحضارات. كلية الاقتصاد. جامعة القاهرة. 2004.
- د. يورجين نيلسون: أثر الإسلام في أوروبا الغربية المعاصرة. المرجع السابق.
وحول خريطة الهجرة إلى أوروبا وأبعادها في العلاقات العربية الأوروبية وفي الحوار الثقافي انظر على سبيل المثال:
Bichara Khader. op. cit.. chapitre viii. pp. 116 - 181. pp. 219 - 223.

(2) د. سمعان بطرس فرج الله: مرجع سابق. ص ص 205 - 206.

حقيقية بين جانبي المتوسط وصولًا إلى درجة أفضل من التعاون[1].

وبعبارة أخرى[2]، إذا كانت بعض مفاوضات المشاركة الأوروبية المتوسطية- على الصعيد الأمني والسياسي، تتطلب قبول قيم ثقافية لا تتوافق مع ثقافة الأطراف المتوسطية الجنوبية (مثل الحق في تغيير الديانة، الحريات الشخصية المطلقة ...)، وعلى النحو الذي أدى إلى ظهور مخاوف من الهيمنة الثقافية الأوروبية، وإدراكات قوية للتهديد الثقافي الذي تمثله المؤسسات الأوروبية، فإن ذلك الوضع "يدعو إلى إنشاء منظور ثقافي تعددي للتعاون الأوروبي المتوسطي يتجاوز تلك المخاوف والإدراكات ... وفكرة التعددية الثقافية تعني في الأساس قبول واحترام الاختلافات الثقافية والعمل على إنشاء قنوات للاتصال بين الثقافات، ولا ينفي ذلك بالطبع وجود بعض القيم المشتركة بين هذه الثقافات، ولكن التفسير والتطبيق العملي لهذه القيم لابد وأن يختلف من ثقافة إلى أخرى".

وأخيرًا ومن ناحية رابعة:

وعلى ضوء الحالة العامة لخبرات وجهود الجانب العربي في إدارة حوار الثقافات والإنتاج المعرفي حوله[3]، وعلى ضوء الاعتراف بحقيقة خطورة التحديات الثقافية للعولمة والتي تواجه جنوب المتوسط (والعالم الإسلامي برمته) وخاصة منذ ما بعد الحادي عشر من سبتمبر[4]، وعلى ضوء

---

(1) د. محمد السيد سليم: مرجع سابق. ص ص 14 - 15.

(2) د. نادية محمود مصطفى: إشكاليات الاقتراب من.... مرجع سابق.

(3) د. نادية محمود مصطفى: من جدالات العولمة: بروز الأبعاد الثقافية الحضارية. رؤية إسلامية. منتدى حوار الثقافات. العدد الثاني. الهيئة القبطية الإنجيلية، أغسطس 2004.

(4) د. نادية محمود مصطفى: تعزيز التعاون مع المؤسسات الثقافية خارج العالم الإسلامي، (في): نحو مشروع حضاري لنهضة العالم الإسلامي (البعد الثقافي). المجلس الأعلى للشئون الإسلامية. المؤتمر السنوي الحادي عشر للعام 1999. القاهرة، 2000.

الاعتراف بضرورة تصميم استراتيجية للعمل الثقافي الإسلامي في الغرب وتجاهه، تعكس أهداف مشروع حضاري لإعادة بناء العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب[1]، وتقدم تصورات عن سبل مواجهة العالم الإسلامي للتحديات الثقافية في القرن الواحد والعشرين (في ظل خصائص النظام الدولي القائم).

على ضوء كل ما سبق، وانطلاقًا من أن الحوار الثقافي الأورو - متوسطي هو مستوى من مستويات الحوارات القائمة، يمكنني طرح رؤيتي كالآتي:

إن جدالات العولمة ثم جدالات ما بعد الحادي عشر من سبتمبر كشفت - ثم أكدت على التوالي - عن عمق ما وصلت إليه أزمة المسلمين في عصر العولمة وعصر الهيمنة الأمريكية، وعلى نحو أضحت معه الحاجة ماسة للبحث عن مؤشرات الممانعة والمقاومة في مقابل دعوات الانهزامية باسم العقلانية والرشادة والبراجماتية والواقعية حفاظًا على مصالح قطرية ضيقة.

إن على الرؤى الإسلامية في عصر ما بعد الحادي عشر من سبتمبر - وليد عصر العولمة - فريضةَ وضع أسس "فقه المقاومة"، و"فقه الحركة". ولعل من أهم المنطلقات التي يجب أن تحكم تشكيل هذه الرؤى ومخرجاتها ما يلي:

كيف لا يجب اعتبار العولمة قدَرًا محتومًا لا فكاك منه؟ ثم كيف يجب ألا نجعل تاريخ الحادي عشر من سبتمبر إسارًا لإدراكنا بأننا المتهمون، وأن الولايات المتحدة في موقف رد الفعل والدفاع؟ وكيف نحرر مدركاتنا ومصطلحاتنا ومفاهيمنا، فنستدعي: التحرير، المقاومة، الاستعمار، العدوان.. في مقابل السائد

(1) د. نادية محمود مصطفى: الأبعاد السياسية للتحديات الثقافية: من تحديات العولمة إلى تحديات ما بعد الحادي عشر من سبتمبر: بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي "العالم الإسلامي في القرن 21. مركز الدراسات الاستراتيجية. وزارة الخارجية التركية. استانبول 11 - 12/ 6/ 2004.

الآن: الإرهاب، الآخر، السلام، الأقليات..؟ وكيف يجب عدم فصل الاهتمام بالبعد الحضاري الثقافي عن الأبعاد السياسية وتوازن القوى؛ بحيث لا نغرق في مقولات دوافع الصراع الحضارية، ناسين دوافع توازنات القوى ومصالحها أو العكس صحيح؟

وكيف نجمع بين أزمة العالم وأزمة الأمة تأكيدًا على ما أضحى عليه وضع الأمة في العالم الآن؟ وكذلك، ضرورة الوعي بأن ما بعد الحادي عشر من سبتمبر ليس نقطة فاصلة جديدة في السياسة الأمريكية بعد الحرب الباردة. وهو الأمر الذي يجعل من الضروري أن يظل السؤال التالي مطروحًا: من المسئول عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر؟ ومن الذي خطط لها؟ ومن الذي نفذها؟ وكيف نفك الاشتباك بين المفهومين الذائعين: "حوار الحضارات" و"صراع الحضارات"، ونوفر أو تتضح لنا الشروط اللازمة لإجراء حوار صحي، ونحدد الظروف التي تعزز صراعًا حضاريًا؛ لأن الاختلاف بين الحضارات- وكذلك الأديان - لا يولد في حد ذاته الصراع؟

إن عناصر الإجابة عن الأسئلة السابقة، إنما تمثل عناصر رؤية فكرية إسلامية شامله. وهي رؤية لن تتحقق بسياسات حكومية رسمية فقط، إنما هي رؤية تقوم على الاعتراف بمسئولية الإنسان الفرد وليس الحكومات فقط. فإذا كان واقع الأمة الراهن لا يفرز استجابات رسمية وحكومية فاعلة للتحديات التي تواجهها الأمة، فإن هناك مصادر أخرى لإمكانيات الحركة المستجيبة؛ ابتداءً من الفرد، وامتدادًا إلى الأسرة، إلى قوى المجتمع المدني في تكافلها وتداخلها فيما بينها، وعبر حدودها القومية نحو تضامن عالمي مع القوى الغربية والشرقية، المناصرة لحقوق الإنسان، والمضادة للعولمة وللحرب الأمريكية ضد الإرهاب. إن مشاركة المسلمين- أفرادًا وهيئات ومؤسسات وحركات اجتماعية ومدنية

- في هذه التفاعلات من أجل العدالة والحرية والمساواة، لهو من أهم سبل تفعيل الاستجابة للتحديات العالمية التي تواجه عالم الإسلام والمسلمين في القرن الواحد والعشرين، حيث تبدو النظم والحكومات غير قادرة وعاجزة عن الاستجابة بفعالية.

إن هذه المشاركات المدنية الشعبية عبر الحدود لَهِيَ من أهم الإيجابيات التي يوفرها عصر العولمة للمسلمين والإسلام، في مواجهة تحديات "الحرب الأمريكية على الإرهاب". إلا أنه يجدر القول أن هذه المشاركات لا يمكن أن تكون بديلًا كاملًا عن التغييرات الجذرية المطلوبة في الهياكل الدستورية والتشريعية والسياسية التي تنظم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، على النحو الذي يحقق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية، عندئذ تكتمل صور الاستجابة الفاعلة للتحديات الخارجية التي لن يكف عالم الإسلام والمسلمين عن مواجهتها.

وإذا كانت الرؤية الإسلامية لا تنطلق من لغة "صراع" ولكن من لغة "تعارف"، ولا تسعى نحو "تنميط" ولكن تقوم على سنة التنوع، وإذا كانت الرسالة الإسلامية "دعوة للعالمين: لا إكراه ولا إجبار فيها إلا أنها أيضًا ليست اعتذارية، تبريرية، دفاعية.

ومن ثم فإذا كان التحليل السابق في أجزاء الورقة يثير علامات الاستفهام حول مغزى الدعوات من أجل الحوار الثقافي، الحضاري، حوار الأديان كصيغ "للتعاون الثقافي مع الغرب"، فهو أيضًا لا يتبنى أسانيد الأطروحات السائدة عن "الصراع الثقافي، الحضاري، صراع الأديان". والتي تنعكس على علاقات الدول الإسلامية بالغرب بقدر ما تنعكس على علاقة الجاليات المسلمة مع أوطانها الجديدة.

إن التحليل إنما يسعى للتأكيد على بعض الأمور وهي:

- من ناحية: تعزيز التعاون حول «حوار ثقافي» بشروط ومضامين تجعله سبيلًا للتعارف الحضاري الحقيقي، ومن ثم تنأى به أن يكون سبيلًا لتمكين ثقافي لطرف على طرف آخر أو أن يكون قناة للاعتذار والدفاع والتبرير في مواجهة "الاتهامات" المتعددة للإسلام والمسلمين سواء في أوروبا ذاتها أو خارجها.

- من ناحية أخرى: يقدم رموز الفكر الإسلامي المعاصر أطروحات متكاملة حول "البعد الثقافي"، فمن المقاربة بين القيم الإسلامية والقيم الغربية، إلى تقديم الرؤية عن الدلالات الثقافية المعاصرة في إطارها السياسي الراهن، إلى تحليل العلاقة بين العولمة والهوية ودور الأديان، إلى البحث في الأبعاد الثقافية السلوكية للمسلمين "الأقليات" في ظل ضغوطات العولمة وما بعد الحداثة، إلى الحديث عن حقوق الإنسان في الإسلام كضرورات وليس مجرد حقوق، إلى التمييز بين العالمية والعولمة ومن ثم العلاقة بين الإسلام والعولمة.

هذه ليست إلا نماذج على سبيل المثال وليس الحصر وهي تعني، في نظري، نماذج على "المبادرة" الثقافية وليس "الاعتذار" الثقافي، نماذج تدفع للتقدم نحو صياغة رؤية إسلامية وتشارك في هذه الصياغة.

فإذا كان الجميع يتفقون على أن هناك أزمة عالمية ذات بعد قيمي- ثقافي واضح الدلالة يستوجب مراجعة المنظورات: فإن الإسلام قادر على أن يقدم رؤية تساهم في تقنين الرؤية الجاري صياغتها للعالم وخاصة حول أوضاع الأقليات، ومنها المسلمة في العالم.

بعبارة أخيرة، نحن في حاجة لخطاب غير اعتذاري، غير دفاعي، نحن في حاجة لخطاب ينطلق من الذات الإسلامية وخصائصها "وبمبادرة" تجاه الآخر

وذلك حتى يتحقق التوازن في الرؤية الذي هو أساس الفاعلية.

وإذا كانت مفاهيم "ثقافة السلام"، "ثقافة التسامح"، "ثقافة قبول الآخر" يتم تداولها في محافل "الحوارات الثقافية" فإن الطرح الإسلامي لها يجب أن يكون حاضرًا وفاعلًا ومؤثرًا، وإذا كانت ندوات وحوارات "الإسلام والغرب" تتعدد في تلاق وتقاطع حول أمور منهاجية ومضمونية شتى فيجب أن تكون الرؤية الإسلامية حاضرة وفاعلة ومؤثرة وإذا، وإذا..... إلخ.

إذ المطلوب "المبادرة الثقافية" عند تخطيط رؤية استراتيجية للعمل الثقافي الإسلامي في الغرب وذلك انطلاقًا من رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي (بين أبعاد أخرى) في هجوم الآخر تجاهنا، وعن وضع البعد الثقافي الإسلامي في مشروع النهوض الحضاري الإسلامي. فهذا البعد الثقافي الإسلامي- الذي تضعه وثائق الإيسيسكو في قلب هذا المشروع الحضاري - ليس منقطع الصلة بالأبعاد الأخرى: السياسية، الاقتصادية، العسكرية. وكذلك فإن مشاكل الدول الإسلامية الثقافية لا تنقطع أو تنفصل عن إمكانيات أو قيود العمل الثقافي الإسلامي لنصرة الجاليات المسلمة في الغرب أو عن العلاقة الثقافية مع الغرب.

بعبارة أخرى: فإن الرؤية الاستراتيجية المطلوبة يجب أن تنطلق من عدة أسس وتنبني على بعض الأسس الأخرى. فليس هناك حوار ثقافي حقيقي بين غير أكفاء من الناحية المادية، كما أن الحوار في ذاته ليس السبيل بمفرده لحل مشاكلنا مع الآخر أو لديه.

ومع ذلك، فانطلاقًا من وسطية الإسلام وانطلاقًا من رؤيته عن التعارف الحضاري، فإن هذا التعارف الحضاري يمثل السبيل للتجديد الحضاري لدينا من ناحية ولمشاركة الفكر الإسلامي في عملية التجديد الحضاري العالمية من

ناحية أخرى.

فبالرغم من إدراك خطورة أدوات السيطرة والهيمنة ومنها الثقافية الآن، إلا أن التجارب التاريخية جميعها تؤكد أن هناك أيضًا تفاعلات ثقافية - انسيابية هادئة تحقق الاحتكاك بين الحضارات. وهذا الاحتكاك لا يكون دائمًا في اتجاه واحد. فحتى الحضارة- الضعيفة ماديًا - بمقدورها أن تترك آثارها على الحضارات الأقوى ماديًا. وإذا كانت حضارتنا الإسلامية- بمعايير القوى المادية قد تراجعت الآن إلا أنه مازال للعملة وجه آخر أكثر أهمية وأكثر حيوية وهو منظومة القيم في الإسلام ورسالته للعالمين. ومن هنا يمكن أن نفهم كيف يمكن أن يصبح مسلمو المهجر أو مسلمو الغرب رصيدًا للإسلام في الغرب من خلال هذا الاحتكاك الانسيابي الهادئ ومن ثم فإن استراتيجية العمل الثقافي الإسلامي في الغرب وتجاهه هي جهاد من نوع خاص يستوجب كل سبل المساندة.